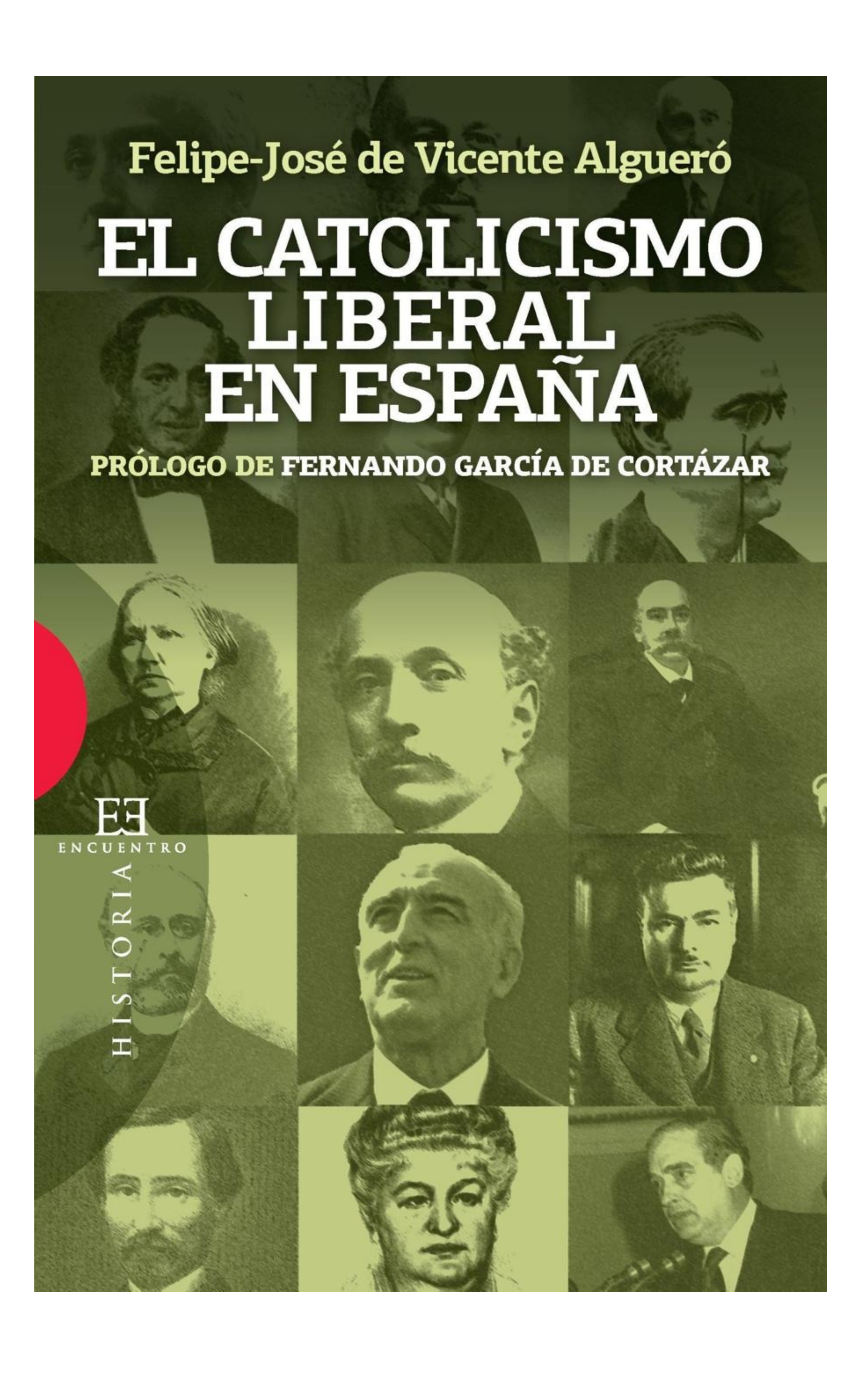
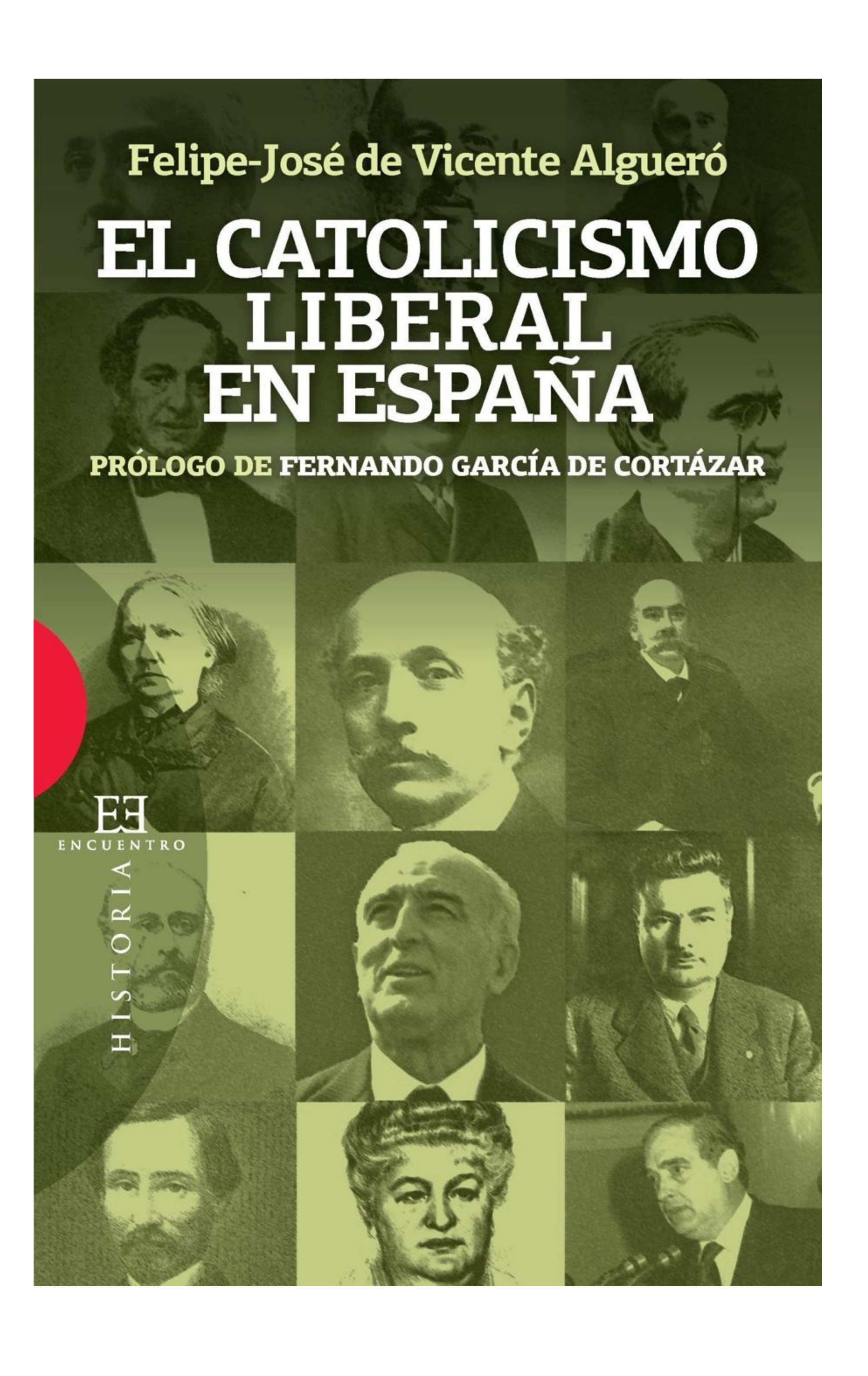

Felipe-José de Vicente Algueró
EL CATOLICISMO LIBERAL EN ESPAÑA
PRÓLOGO DE FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR
ENCUENTRO
HISTORIA



Felipe-José de Vicente Algueró
EL CATOLICISMO LIBERAL EN ESPAÑA
PRÓLOGO DE FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR
ENCUENTRO
HISTORIA

Ensayos

459

Historia

Serie dirigida por

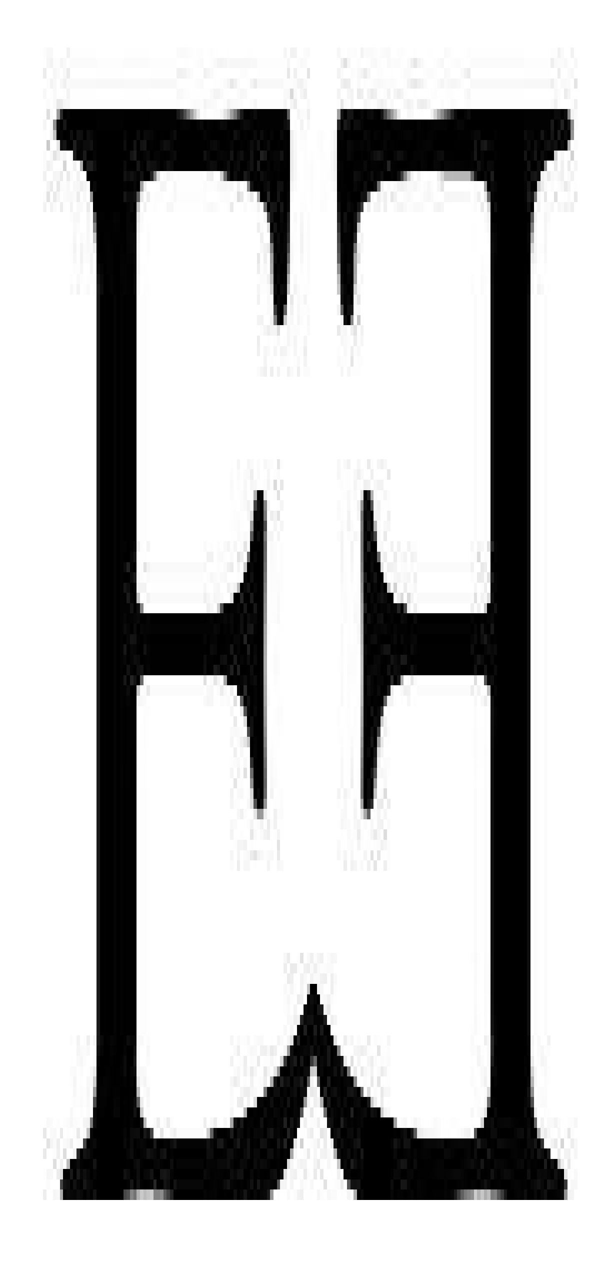
José Andrés-Gallego

FELIPE-JOSÉ DE VICENTE ALGUERÓ

El catolicismo liberal en España

Prólogo de Fernando García de Cortázar

ISBN DIGITAL: 978-84-9920-772-8



ENCUENTRO

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid

Tel. 902 999 689

www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

PRÓLOGO

En la Conferencia de Yalta, celebrada en 1945, entre los ganadores de la Segunda Guerra Mundial, preguntaba Stalin a Roosevelt por las divisiones que contaba el Vaticano para imponer sus criterios políticos a los gestores del nuevo orden internacional. Ocho años después, al conocer Pío XII la muerte del dictador soviético, exclamaría: «Ahora que ha muerto podrá saber Stalin cuántas divisiones tenemos allá arriba». Esta aseveración papal constituía la reafirmación de una de las principales enseñanzas del fundador de la religión cristiana. La frase «mi reino no es de este mundo» ha señalado durante siglos el punto de mira de la fe y la esperanza de los católicos españoles que se empeñaban o decían empeñarse en desechar las glorias y poderes terrenales a cambio del disfrute eterno prometido. Un reino con el Sermón de la Montaña como programa, que habría de componerse no de soldados y armaduras sino de legiones de pobres, procesiones de rezos y manifestaciones de manos alzadas en señal de paz.

Pero este resumen ideal del mensaje del nazareno predicado a multitudes hambrientas de ideales y expectantes de milagros se constituyó, con el paso del tiempo, en la parte menos explícita de la vida oficial de la Iglesia. Ésta tuvo poder y riquezas en España y rebosó política por todos sus costados —política aceptada o política replanteada— de tal forma que cuando la democracia quiso convertirse en algo real debió emanciparse de su tutela. Si el clericalismo más combativo recorre la espina dorsal de la biografía de España, también la fiebre anticlerical aparece como un fenómeno de larga duración en la historia patria.

Cuando los liberales radicales acuñaron la expresión conminatoria «la Iglesia, a la sacristía» estaban manifestando el deseo de laicidad que recorría Europa y que se consideraba conquista irrenunciable del espíritu moderno. La historia había llegado a un punto en el que se ofrecía la oportunidad de cumplir la encomienda evangélica de dar al César lo que le corresponde y a Dios su porción. Sin embargo, llegada en España la era constitucional, la Iglesia prefirió seguir jugando en el terreno del temporalismo más extremo y sacar partido de la nueva

situación política.

Frente a la solución integrista del todo o nada, representada por el carlismo, la jerarquía eclesiástica emprendió un acercamiento al orden burgués, estrechando sus relaciones con la monarquía liberal y aceptando la Constitución como un mal menor. También a ella le llegó el reflujo del posibilismo y por muy reaccionaria que fuera considerada en Europa, tenía dentro de sí recursos suficientes para acomodarse a las circunstancias del momento. De esto trata El catolicismo liberal en España, obra de Felipe-José de Vicente Algueró, que muestra cómo encaró la Iglesia la desaparición del Antiguo Régimen y su sustitución por un régimen representativo basado en el funcionamiento de los partidos políticos. Las páginas que siguen abordan el tema fundamental de las relaciones entre el catolicismo y el mundo surgido tras la Ilustración, entre fe y razón, entre catolicismo y modernidad.

En aquella hora de cambio, los filósofos, los pensadores, los científicos y políticos que buscaban el progreso de España, que respaldaban las doctrinas defensoras de la libertad, el desarrollo científico y la industrialización se toparon demasiadas veces con la muralla de los que proclamaban que el liberalismo era pecado y que la Iglesia católica no podía reconciliarse ni transigir con el progreso ni con la civilización moderna.

En repetidas ocasiones el republicano Emilio Castelar expresó el desgarramiento que le producía querer ser católico y liberal. Después de un viaje a Italia, su amargura rozó sentimientos de rechazo, al menos formal, de un catolicismo romano que le parecía «una secta». Su conmoción, sus palabras bien pueden servir de epitafio a toda aquella generación que soñó un sueño que no fue, la Revolución de 1868:

«Cuando una religión se divorcia de su tiempo y de los progresos de su tiempo, ¡ay!, perece. Es imposible que se armonicen siglo liberal y religión autoritaria; siglo democrático y religión que se inspira en tradiciones muertas; siglo de

derechos y religión de jerarquías; siglo que se abre a todas las ciencias y religión que se cierra a cuanto no sea teológico: en tal estado, en crisis tan pavorosa y suprema, o los pueblos se petrifican [...] o las religiones desaparecen...».

La pérdida del poder temporal de los Papas con la caída de los Estados Pontificios en manos de los liberales italianos podría haber servido, a partir de 1870, para una recuperación humilde de la savia fundamental cristiana, libre de las ataduras terrenales que habían escrito la crónica del anticlericalismo. No ocurrió así.

El concilio Vaticano I, clausurado en pleno estruendo de los cañonazos liberales de los nacionalistas italianos que golpeaban la Porta Pía romana, centralizó poderes y cúpulas, reuniendo las fuerzas dispersas y entregando a Pío IX el lenitivo de la infalibilidad como compensación de sus sufrimientos territoriales.

La facultad unilateral de representar a Dios en la Tierra y la consiguiente inerrancia atribuidas al Pontífice en el Vaticano I provocaron desgarros y deserciones vergonzantes de los prelados más sagaces, entre los que no se encontraba ningún español, que acertaron a comprender hasta qué punto aquella dictadura teológica significaba la tumba permanente para el incipiente catolicismo liberal de la época.

El anticlericalismo no era ni había sido mera pasión de zapateros progresistas, como pretendiera Menéndez Pelayo, al declinar el siglo XIX. Todo lo contrario, gran número de los intelectuales nacidos entre 1840 y 1860 se manifestaron abiertamente contra la intolerancia y el fanatismo enraizados en la Iglesia. Benito Pérez Galdós, que vivió de joven la esperanza del Sexenio revolucionario, era anticlerical de razón y de corazón; como anticlericales eran el novelista Leopoldo Alas «Clarín», que, pese a no concebir España al margen de la religión no se cansaba de denunciar con dureza la hipocresía del catolicismo oficial; o doña Emilia Pardo Bazán, que viajaba a Bélgica «movida por el deseo de ver cómo funciona una nación donde los católicos ocupan el poder desde hace

diecisiete años y, donde, sin embargo, no se ha acentuado indiscretamente el espíritu conservador; una nación que figura entre las más adelantadas y que es católica, al menos en gran parte, con un catolicismo activo, coherente, vivaz, sin letras muertas...».

Fue precisamente en los años de la Revolución de 1868 cuando los krausistas salieron a escena con ínfulas de dirección intelectual y moral. Hondamente preocupados por el problema religioso, los Sanz del Río, Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón, Giner de los Ríos... soñaron con desamortizar la fe, con devolverla al interior de las conciencias. La suya era una religión sin Iglesia, un afán de abrir ventanas, hostil al clericalismo y a su arcaísmo retardatario. Los hombres que se reunieron en torno a las ideas del filósofo alemán Friedrich Krause, traídas al Ateneo y a la Universidad Central de Madrid por Sanz del Río a mediados de siglo, se mostraban insatisfechos con la herencia cultural española y buscaban desesperadamente una renovación mirando a Europa; no sólo a Francia o a Gran Bretaña sino también a Alemania, a Bélgica e incluso, más allá de Europa, al otro lado del Atlántico, a Estados Unidos.

En 1876, de la quimera educativa de Giner de los Ríos, «formar hombres nuevos», «hacer hombres nuevos», nacería la Institución Libre de Enseñanza. Literarios y modernos, poetas de la naturaleza y el paisaje castellano, obsesionados por el clericalismo y la falta de neutralidad del Estado, los fundadores de la Institución Libre diagnosticaron el problema de España en términos opuestos a los de Menéndez Pelayo. España había decaído por el monopolio católico; la solución consistía en una religiosidad alternativa que autorizara la libertad de conciencia; el solar ibérico había sido rico en culturas y creencias; el catolicismo podía ser uno de los ingredientes de la tradición española, pero no el único...

Eran, aquellos tiempos de la Restauración, sin embargo, tiempos de sotana y escuela católica. La negativa a incluir la enseñanza del credo de la Iglesia en sus aulas, en una época en que la legislación conservadora había facilitado la

recuperación demográfica, económica y mentalizadora de la Iglesia, llevó a los profesores de la Institución Libre de Enseñanza a encarnar la figura de educadores ateos, estereotipo que se reforzaba en el momento de su entierro, pues el funeral krausista se convertiría en muda protesta o demostración de dolor al margen del catolicismo. Julián Sanz del Río fue el primer cadáver enterrado en el Cementerio Civil que la Revolución de 1868 acotó en Madrid. Fernando de Castro, un sacerdote que escogió para sí una tumba laica, le siguió en 1874. Y Giner de los Ríos en 1915. El funeral era sencillo, como sencilla era la tierra donde iban a parar sus ataúdes, la tierra negra, sin árboles ni hierba, del Cementerio Civil, como rezaba en las verjas.

Sin embargo estos minúsculos grupos de intelectuales no eran representativos de una España católica en la que la Iglesia se movía a sus anchas y en la que a pesar de la náusea que le producía el liberalismo no le impidió participar en una estrategia global, en la que se mercadeaba con el reconocimiento del Estado liberal a cambio de impregnarlo con las enseñanzas papales. Los proletarios del mundo se están uniendo y fundando poco a poco asambleas socialistas; los Estados liberales no se sostienen y cada vez dependen más de sus generales para sujetar la marea revolucionaria. Es la hora de la intervención y la Iglesia va a acudir a la cita dando el gran espaldarazo al Estado industrial.

En verdad, los obispos españoles sentían tanta repugnancia como su clero al oír hablar de liberalismo pero la mitra les había hecho componedores y pactistas. Estaba claro que de la noche a la mañana, la jerarquía eclesiástica no iba a renunciar a su querencia absolutista, sin embargo, siempre podría esperarse que supieran armonizar hábilmente la fidelidad ideológica con el posibilismo práctico. Tras comprobar el sabor añejo de la Restauración, la Iglesia dio la espalda a los perdedores carlistas y, por si hubiera algún desmayo, estarían al quite los nuncios vaticanos, acechando a los prelados recalcitrantes a fin de leerles la cartilla de la «sumisión a los poderes constituidos». La monarquía restaurada encontró en los diplomáticos romanos valiosos aliados capaces de acabar con los últimos rescoldos carlistas pero también hallaron en ellos magníficos abogados los gobiernos de la Segunda República y el primer franquismo.

Una sesgada visión de la historia reciente de España tiende a interpretarla como un enfrentamiento entre liberales, modernizadores, y católicos, reaccionarios. Felipe-José de Vicente Algueró muestra cómo esta visión no es acertada. Desde el catolicismo militante, explícito y convencido de los autores de la Constitución de Cádiz, hasta, por ejemplo, Canalejas o el grupo Tácito, la inmensa mayoría de políticos liberales fueron católicos y no encontraron ninguna razón teológica que les hiciera pensar en una contradicción entre su fe y la sociedad liberal. Quienes iniciaron la construcción de la monarquía constitucional fueron católicos y liberales en su gran mayoría. Aún más: entre quienes defendieron una separación amistosa de la Iglesia y el Estado, o la libertad de la conciencia, había significados liberales, como Castelar o Montero Díaz, que no dejaron de llamarse católicos.

Pero el catolicismo, por muy retardatario que fuera considerado, aportó un elemento importante al liberalismo: su dimensión social, su preocupación por las consecuencias negativas del capitalismo desregulado. Esta sensibilidad —lo apunta Felipe-José de Vicente— ya se vio en los primeros liberales católicos como Andrés Borrego y en las reflexiones de Jaime Balmes. Y se fue agudizando a lo largo del siglo. Pocas veces y en pocos manuales de historia se subraya que las primeras leyes sociales de nuestra historia se deben a un católico, Eduardo Dato, una política continuada por otro conservador, Antonio Maura, con el que se inicia una política de mayor regulación del mercado y a quien se debe la primera Ley de Huelga de la Historia de España.

La confluencia entre la sensibilidad aportada por el llamado catolicismo social, el liberalismo y el ralliement de León XIII daría origen a una corriente ideológica que se conocería con el nombre de democracia cristiana, de tardía cristalización en forma de partido político en España. Según el análisis de Felipe-José de Vicente, esta anomalía no fue debida sólo a las deficiencias de nuestro catolicismo —que las tuvo— sino a la hostilidad de los republicanos de izquierda contra los católicos, que, con algunas excepciones, se vieron impelidos a una posición más defensiva que constructiva. Triste, equivocado papel el de los católicos españoles que colaboraron con el régimen franquista, que para

desmontar los oropeles de la escenografía falangista, cuando el final de la Segunda Guerra Mundial anunció su crepúsculo, utilizaron la versión más integrista del catolicismo. Triste España aquella, en comparación con la Italia del democristiano De Gasperi, capaz de idear un régimen que integró a todos los sectores políticos del país en torno a una Constitución aún vigente. A pesar de ello, las propuestas en materia social de la democracia cristiana española en los últimos años del franquismo, bajo la influencia de Maritain y Mounier, en absoluto pueden considerarse conservadoras.

El proyecto nacionalista que surge durante la primera etapa de la Restauración (1876-1898) va a ser la base definitiva sobre la que se asiente el nacionalismo español hegemónico durante el siglo XX. La España de Cánovas refuerza su componente historicista y la Iglesia respalda la nación española como obra de Dios. De la mano del pensamiento religioso y afines, el nacionalcatolicismo habría de ser el gran instrumento del nacionalismo conservador español que entra en la nueva centuria para fortalecer sus posiciones frente al enemigo progresista, regionalista o revolucionario De gran utilidad por su sencillez intelectual, el nacionalcatolicismo será asimilado fácilmente por las masas apartadas del contexto nacional, en especial, el campesinado. El progresivo crecimiento del factor nacionalcatólico en el conservadurismo español sirvió para fortalecer un patriotismo similar al que las naciones occidentales experimentaban, entendido como «religión nacional», de banderas, himnos, dogmas de fe... Un terreno en el que la Iglesia y la religión se movían a gusto.

El mito católico, el credo del nacionalcatolicismo, elaborado por Menéndez Pelayo al declinar el siglo XIX, se hizo muchedumbre armada y sentido común en los años de la guerra civil por obra de la Iglesia, que lo transfirió de las clases intelectuales conservadoras y eclesiásticas a las masas. Luego de 1939, Franco transformaría el mito en ley al imponer una férrea recatolización y levantar a los forjadores de la España católica su túmulo y sus estatuas. El franquismo embalsamó el país con este mito durante más de treinta años. La leyenda que reza en las estatuas del Sagrado Corazón, prometiendo un reinado preferente de la divinidad sobre España, comenzaría, sin embargo, a resquebrajarse en los años sesenta del siglo XX. Fue la reconversión política de la misma Iglesia, que al soplo del Vaticano II inició su defensa de la libertad religiosa y los derechos

humanos, la que ocasionaría las primeras grietas en las imágenes idílicas del mito, haciendo despertar de nuevo el anticlericalismo, sólo que en esta ocasión como un desahogo de la ultraderecha.

La Iglesia española rompía su pacto con la burguesía, intentando corregir su trayectoria anterior, alentando la creación de estructuras opuestas a la discriminación clasista y no dudando en afirmar la convergencia existente entre determinadas metas del socialismo y el apremio ético de la vida cristiana. A la monarquía parlamentaria nacida a la muerte de Franco le correspondió la misión histórica de despojar al Estado de su ropaje confesional y dejar a la Iglesia a su propia iniciativa. Para ambas instituciones la insoslayable decisión de separarse resultó un acierto: el Estado se quitaba el pesado fardo de una jerarquía eclesiástica entrometida y dejaba de hacer teología mientras que el episcopado se ponía a salvo del anticlericalismo.

A lo largo de los últimos cuarenta años, la Iglesia ha perdido de modo progresivo su antigua influencia como elemento de integración en la sociedad española. Por su falta de estructura y tradición democráticas, la Iglesia se encuentra incómoda en situaciones de pluralismo y secularización, lo que le hace estar permanentemente a la defensiva y quejarse, de vez en cuando, del poco caso que se le presta. El disenso de los creyentes respecto de la doctrina oficial de la Iglesia en cuestiones de moral sexual y familiar cada día es más importante, lo que comporta un incremento del subjetivismo de la conciencia individual, una forma de luteranización del catolicismo hispano. Como deseaba Blas de Otero para su patria mañanada, España ha aterrizado por fin de su cielo teológico y pisa tierra firme. Pero para llegar hasta aquí, los católicos, con su jerarquía al frente, han tenido un largo peregrinaje, recogido por Felipe-José de Vicente en las páginas que siguen, en las que sobran argumentos para denunciar el prejuicio que sentencia al catolicismo como factor retardatario de la España contemporánea.

Fernando García de Cortázar

Catedrático de Historia Contemporánea.

Universidad de Deusto

1. EL CONTEXTO: EL CATOLICISMO LIBERAL EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

«La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón».

Este texto de la constitución conciliar Gaudium et spes de 1965[1] lo podría suscribir cualquier liberal. Tan sólo cien años antes de ser promulgada, el liberalismo era visto con recelo, cuando no con clara hostilidad, por la Iglesia católica. El Syllabus de errores (1864) consideraba reprobable sostener que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna»[2].

A lo largo de la época dorada del liberalismo, el siglo XIX, algunos católicos comprendieron que determinados aspectos del liberalismo eran perfectamente compatibles con lo esencial del mensaje cristiano. Es más, la misma idea de libertad está en el centro del propio cristianismo e, incluso, algunos de los principios del liberalismo político tenían sus raíces en la teología cristiana. Pero no es menos cierto que del liberalismo político que arranca de las revoluciones de finales del siglo XVIII, la americana y la francesa, derivan gobiernos que persiguen el culto católico y matan despiadadamente a sus ministros, como se hizo durante el Terror (1793-1794). El anticlericalismo, a veces muy sectario, de gobiernos liberales posteriores no contribuyó para nada a aclarar las relaciones entre la Iglesia y el liberalismo. Es en el contexto de una campaña antirreligiosa de cierto liberalismo en donde se sitúa también la reacción de la Iglesia.

Más allá de la hojarasca histórica se debe situar la relación entre liberalismo y cristianismo, en el fondo, entre cristianismo y modernidad. Ni todos los católicos fueron absolutamente hostiles al liberalismo ni todos los liberales fueron

anticlericales. Incluso, si aclaráramos los conceptos, el debate podría esclarecerse más. En primer lugar, el mismo concepto de liberalismo encierra diversos registros. El liberalismo no es una doctrina cerrada y dogmática, contenida en libros canónicos (como el marxismo) y los matices son variados. En sus aspectos más filosóficos podemos encontrar elementos difícilmente reconciliables entre liberalismo y cristianismo, como el racionalismo, aunque la teología cristiana no ha sido hostil a una cierta dosis de racionalismo, siempre y cuando éste no niegue la apertura a lo trascendente.

En el terreno de las ideas políticas, al menos las más centrales y formuladas en términos no dogmáticos, no hay incompatibilidad entre liberalismo y cristianismo. Los conceptos fundamentales del liberalismo político: la libertad personal, la preeminencia del Derecho, la soberanía popular, el carácter contractual del Estado... han sido formulados por teólogos cristianos, especialmente los españoles de la Escuela de Salamanca. Y si vamos a los conceptos básicos de la economía de mercado, veremos formulaciones previas a las del padre del liberalismo económico, Adam Smith, también en los pensadores salmantinos.

Las incompatibilidades, dejando de lado las más filosóficas que son importantes, tenían mucho más que ver con el contexto histórico que con aspectos doctrinales. Hasta 1870 el Papa era un soberano temporal, monarca absoluto además, que procuraba defender su poder temporal acudiendo a las justificaciones del derecho divino. Así, el Syllabus condenaba como error defender la renuncia al poder temporal de los Papas[3].

Los católicos que, con todos los matices que se quiera, encontraron una compatibilidad, al menos en los aspectos políticos, entre liberalismo y cristianismo, son los llamados en la historiografía «católicos liberales», y «catolicismo liberal» el movimiento que desencadenaron. Se les podía definir como católicos y liberales o como liberales que también eran católicos. El concepto «catolicismo liberal» es amplio y hasta equívoco. Inicialmente lo podríamos definir como una actitud de aceptación crítica de la modernidad

nacida con las revoluciones liberales. En el contexto español hubo, desde las mismas Cortes de Cádiz, católicos que se sentían liberales o liberales que también eran católicos. En este sentido se utiliza el término «catolicismo liberal» en este libro, término que sería prácticamente equivalente al de «liberalismo católico» frente a otro liberalismo que no lo era. Estos hombres se sintieron muchas veces acosados por otros católicos y hasta por la jerarquía acusados de traicionar al catolicismo que, formalmente a través de varios Papas, había condenado el liberalismo. Hubieron de defenderse y explicar la compatibilidad entre su fe y el liberalismo, al menos político. Esta defensa concretada en libros, artículos, discursos y conferencias constituye lo que podíamos llamar «catolicismo liberal» español. Desde luego que no hubo, desde el magisterio o desde la mayoría del episcopado e, incluso, desde el pueblo católico, una aceptación del liberalismo como para dar al término «catolicismo liberal» un alcance mayor. Al contrario, sociológica y doctrinalmente, el catolicismo español fue más bien antiliberal. La paradoja es que los católicos liberales o liberales católicos fueron activos y participaron de manera decisiva en la construcción del Estado liberal español. Sin la colaboración de esta parte del catolicismo español el camino hacia un Estado de Derecho hubiera sido más tortuoso y complejo de lo que fue.

La actitud hacia el liberalismo podría tener dos vertientes claramente diferenciadas, aunque en algunos católicos liberales se podían dar las dos. Por un lado, el catolicismo liberal —emparentado con el protestantismo liberal— que supone una aceptación acrítica del racionalismo y del cientificismo tan en boga en el siglo XIX, aplicado a los dogmas católicos. Los católicos liberales de esa guisa pretendían «liberar» el catolicismo de añadiduras temporales, de ortopedias más o menos mitológicas para purificarlo y devolverlo a su simplicidad evangélica. El resultado es un cristianismo sin dogmas, un Jesús que no es Dios, aunque es un hombre de Dios, cuya conciencia religiosa nadie ha podido alcanzar en la Historia. Aunque esta actitud tiene diversos grados de aceptación, difícilmente encajaría dentro del catolicismo un racionalismo teológico de esta dimensión. Esta categoría podría denominarse «catolicismo liberal-racionalista».

El racionalismo, convertido casi en religión a lo largo del siglo XIX, se convirtió

en un importante desafío a la fe cristiana. No faltaron teólogos y filósofos, sobre todo en el protestantismo, que pretendieron aplicar el método racional, o mejor, racionalista, al estudio de la Biblia, singularmente a los Evangelios, y al conjunto del dogma. El resultado sería una fe «ilustrada», liberada de añadiduras no racionales. Esta actitud se inicia con la figura de Hermann Reimarus (1694-1768), que somete el dogma al criterio de contradicción: los datos neotestamentarios no pueden contradecir las leyes naturales. Así, los milagros de Jesús no son más que hechos que se explican mediante causas naturales que no se mencionan en las Escrituras o puras invenciones. En la senda de Reimarus, David Strauss (1808-1874) publicó una Vida de Jesús (1835-1836) resultado de aplicarle un racionalismo a rajatabla y convirtiendo la fe primitiva de los cristianos en una sucesión de mitos. También en la línea racionalista Ernest Renan (1823-1892) quiso explicar racionalmente los orígenes del cristianismo empezando por una Vida de Jesús (1863) que se convirtió en el paradigma de la nueva fe racionalista en un Jesús convertido en un personaje histórico absolutamente excepcional, cuyo mensaje era el código moral más grande y sublime de la Historia[4].

Este racionalismo convertido en máximo horizonte del entendimiento humano no podía ser aceptado por la Iglesia. La relación entre racionalismo y liberalismo hizo a este último sospechoso de pretender eliminar el dogma y contribuyó al rechazo global del liberalismo. Los protestantes, sin una autoridad que vigilara su doctrina, fueron más permeables al racionalismo y el resultado fue el llamado protestantismo liberal, cuya consecuencia fue la pulverización de la fe cristiana en muchos protestantes. En el catolicismo, las repetidas condenas y medidas cautelares en seminarios y universidades católicas pudieron preservar el contenido del dogma, aunque a costa de un excesivo recelo contra el uso de la razón y el método científico (aplicado correctamente a la comprensión de las Escrituras, por ejemplo). Esta forma de catolicismo liberal no podía tener encaje en el seno de la Iglesia y los católicos seducidos por un racionalismo integrista acabaron fuera de la comunión católica.

Por otro lado, también entendemos por catolicismo liberal la actitud de católicos sinceros y creyentes que supieron deslindar aquello que verdaderamente pertenece a la sustancia del cristianismo y aquello que no es de fe (el poder

temporal de los Papas, por ejemplo). Desde una fe sincera, aunque a veces poco comprendida, encontraron en la praxis liberal (más que en la teoría) un programa político perfectamente asumible por un católico: éste sería el «catolicismo liberal-político» o el liberalismo compatible con el catolicismo, paralelo a otro liberalismo hostil y hasta perseguidor del catolicismo. Quienes lo defendían eran sinceramente católicos y liberales o liberales que practicaban la religión católica. La tolerancia, la soberanía popular, los derechos humanos, la libertad religiosa... ¿en qué contradecían al dogma católico? Al contrario, no sólo no contradecían al verdadero catolicismo sino que lo podían reforzar. La libertad de la conciencia —otro error señalado por el Syllabus— sería una condición necesaria para el auténtico acto de fe. Mientras la Iglesia del siglo XIX condenaba la libertad religiosa como antesala del indiferentismo, el último Concilio dedicaba a este tema un documento específico[5].

Pero también una cosa es la teoría y otra la práctica. Aunque la posición oficial de la Iglesia católica en el siglo XIX, al menos hasta el pontificado de León XIII, era abiertamente hostil al liberalismo, se hacía la vista gorda o se admitía de facto una cierta compatibilidad. Es el caso de Bélgica, en donde católicos y liberales colaboraron en su lucha por la independencia y en la elaboración de la Constitución de 1831, puesta como modelo por los católicos liberales. La Constitución, claramente liberal, no sólo no era hostil al catolicismo sino que le otorgaba un estatus jurídico singular. La Iglesia belga salió ganando ya que se liberó de las ataduras de Antiguo Régimen y podía actuar con más libertad. Un caso emblemático es el de la enseñanza. La Iglesia gozaba de libertad para crear sus escuelas no en virtud de un privilegio y menos un monopolio, sino como consecuencia de un principio liberal: la libertad de enseñanza[6].

El liberalismo no podía ser visto como hostil por los católicos irlandeses o polacos, por ejemplo, sobre todo cuando se envolvía también con el nacionalismo. Este nacional-liberalismo que unía el ansia de libertad personal y colectiva frente a un poder estatal opresor para los católicos ¿cómo podía ser condenado por la Iglesia? Los católicos irlandeses y los católicos ingleses (en su gran mayoría de origen irlandés) sólo fueron viendo reconocidos sus derechos en la medida que el liberalismo iba avanzando. Los liberales (whigs) eran más sensibles a los derechos de los católicos que los conservadores (tories), más

próximos a la Iglesia anglicana y más hostiles al catolicismo romano. La lucha política de los católicos irlandeses tiene como iniciador a Daniel O'Connell, católico fervoroso y, a la vez, influido por el liberalismo y el nacionalismo. Fue quien lideró el primer gran movimiento popular católico irlandés contra la discriminación que la minoría protestante ejercía sobre los católicos. O'Connell descartaba la violencia, utilizó medios legales de todo tipo imposibles sin un marco legal inglés cada vez más liberal y obtuvo importantes concesiones de los gobernantes de Londres. Su acción política tuvo el apoyo del clero católico, lo cual no dejaba de ser contradictorio con otro de los errores señalados en el Syllabus que consideraba ilícito «negar la obediencia a los gobernantes legítimos, e incluso rebelarse contra ellos»[7].

En diciembre de 1830 los polacos se rebelaron contra el opresor régimen zarista. En el movimiento tomaron parte activa el clero y algunos obispos. Su fracaso llevó a incorporar Polonia al Imperio ruso, perdiendo su formal carácter de reino independiente, cuyo rey era, eso sí, el zar. Los polacos, católicos casi en su totalidad, se rebelaron contra un monarca absoluto, a favor de la libertad y la independencia nacionales. El papa Gregorio XVI, un monje camaldulense con poco conocimiento del mundo en transformación que le rodeaba, condenó la rebelión polaca pues se hacía contra un monarca legítimo[8]. El Papa veía más las barbas de su vecino ruso cortar y temía que las suyas tuvieran que ponerse a remojar. Al fin y al cabo, tan monarca absoluto era el zar como el propio Papa.

Precisamente los Papas se encontraron también con el problema del nacional-liberalismo en su propia casa. Los nacionalistas italianos esperaban un día ver salir a los odiados austríacos del norte de Italia, desaparecidos los monarcas absolutos y unificada Italia bajo un régimen nacional y liberal. El sacerdote italiano Gioberti, que en 1843 había publicado su libro De la primacía moral y civil de los italianos, defendía una Italia unida en forma de confederación de estados presidida por el Papa. Ese movimiento, llamado «neogüelfo», pretendía anudar catolicismo y liberalismo, mantener el poder temporal de los Papas, pero al servicio de una Italia unida. El proyecto de Gioberti fracasó, entre otras razones porque para unificar Italia era preciso luchar contra los austríacos que ocupaban la Lombardía y el Véneto. El Papa no podía ponerse al frente de una guerra contra una de las grandes potencias católicas europeas, el Imperio de los

Habsburgo, que, por cierto, era de los pocos apoyos que tenía el poder temporal de los Papas.

En el terreno de liberalismo católico italiano destacan las figuras de Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861) y Antonio Rosmini (1797-1855). El primero fue un religioso teatino que defendió la separación de los poderes temporal y espiritual y la libertad en un contexto aún tradicionalista, buscando su inspiración en la filosofía tomista. Aconsejó a Pío IX que diera a sus Estados una Constitución; formuló un proyecto de ley electoral y de una Cámara de Pares. El segundo fue sacerdote, fundador de una Orden religiosa, hombre de gran cultura y formación y más abiertamente liberal. En 1848 publica Las cinco llagas de la Santa Madre Iglesia, escrita, no obstante, años antes. El libro fue incluido en el Índice de Libros Prohibidos y allí estuvo hasta 1964. En 1887 cuarenta proposiciones suyas fueron asimismo condenadas por supuestamente no ortodoxas[9]. Rosmini fue un espíritu liberal en una época, el siglo XIX, en la que el liberalismo, para la Iglesia, era objeto de condenación sin demasiados matices. En su libro Filosofía de la política, Rosmini señala estar admirado de La Democracia en América, la obra maestra de su contemporáneo Alexis de Tocqueville, un liberal que valoraba la dimensión religiosa de la persona. Rosmini anticipó por más de un siglo la tesis sobre la libertad de religión afirmada por el concilio Vaticano II. Fue crítico del catolicismo como «religión de Estado». Fue un incansable defensor de las libertades de los ciudadanos y de los «cuerpos intermedios» contra las intromisiones del Estado.

En ningún otro país europeo como Francia adquirió la polémica entre católicos liberales y ultramontanos tanto encono. La tensión entre unos y otros fue dura. Mientras que los ultramontanos esperaban un retorno a la alianza entre el Trono y el Altar y, en definitiva, la vuelta al modelo medieval de cristiandad, otros entendían que una marcha atrás en la Historia no era posible y la Iglesia, como se había adaptado a otras circunstancias históricas, ahora debía aceptar un nuevo marco político y cultural. En medio estaban los llamados católicos «inconscientemente liberales»[10], que, incluso reacios a la ideología liberal, estaban por una praxis realista de aceptación del nuevo modelo político en donde la Iglesia debía situarse y buscar una leal colaboración.

La figura más relevante del catolicismo liberal francés y europeo es F. de Lamennais (1782-1854)[11], sacerdote francés de espíritu inquieto y gran actividad publicística. Modelo del clero joven francés, junto con un grupo de seguidores fundó el periódico L'Avenir (1830), bajo la sombra de la revolución liberal moderada de julio de 1830, que, por cierto, fue bastante respetuosa con la Iglesia católica francesa, manteniendo el statu quo heredado del Concordato de 1801. La revista se convirtió en el portavoz de los católicos liberales franceses y tuvo una gran influencia en Europa, sobre todo en Bélgica. Lamennais contó con la ayuda de otras dos figuras señeras del catolicismo francés: Lacordaire y Montalembert, colaboradores de L'Avenir[12].

Lamennais era demasiado impulsivo y menos espiritual y piadoso que Rosmini, por lo que en muchos aspectos se precipitó y no supo esperar a que maduraran los tiempos. Acompañado de sus dos compañeros de proyecto, acudió a Roma para explicar al papa Gregorio XVI sus ideas y convencerle de que «el fin al que tiende la sociedad [...] es la libertad religiosa, política y civil»[13]. Gregorio XVI respondió, sin citarlos, con la encíclica Mirari vos (15 de agosto de 1832) con una clara descalificación de aquel liberalismo católico. L'Avenir dejó de publicarse, pero Lamennais acabó evolucionando hacia un liberalismo racionalista, al estilo protestante, para terminar fuera de la Iglesia. Lamennais inicialmente acató la encíclica, probablemente con sinceridad. El cura francés entendía que debía acatamiento a las cuestiones dogmáticas, pero podía mantener su parecer en las políticas, de acuerdo con su principio de separación entre la esfera espiritual y temporal. Su anuncio de volver a publicar L'Avenir y otras manifestaciones causaron una fuerte reacción tanto de los católicos más intransigentes de Francia como de Roma, que volvió a cargar contra Lamennais. La condena del Papa a la rebelión polaca contra el zar le causó honda impresión, agudizando su crisis espiritual. En 1834 publica el libro Paroles d'un croyant[14] en uno tono poético y vago. Una actitud más comprensiva por parte de Roma quizás hubiera salvado su fe. Pero el libro, aunque no era un tratado de teología, fue considerado casi herético y se abrió una nueva crisis.

Lamennais iría evolucionando desde el liberalismo hacia posturas más radicales.

Roma volvió a condenarle[15] en 1836 y dos años más tarde, tras una profunda crisis interior, Lamennais abandona la Iglesia para dedicarse más abiertamente a la política y se convertirá en diputado de la extrema izquierda tras la Revolución de 1848. Una trayectoria singular, teniendo en cuenta que Lamennais, antes de ser católico liberal, había sido un ferviente ultramontano. La influencia del clérigo apóstata francés fue muy importante en Europa, incluida España[16]. Sus compañeros de proyecto no le siguieron por esta senda y, como Rosmini, prefirieron callar, rezar y esperar. Lacordaire, incluso, se convirtió en el restaurador de la Orden de los Dominicos en Francia[17].

En el catolicismo liberal inglés destaca la figura de lord John Edward Acton (1834-1902), hombre de gran cultura e influencia que se autodefinía como «un católico en malas relaciones con la jerarquía católica, un político sin cartera, un historiador sin cátedra»[18]. En su juventud, el futuro lord supo lo que era la falta de libertad ya que al ser católico no pudo cursar estudios ni en Oxford ni Cambridge, a pesar de ser hijo de un prominente político liberal y anglicano. Su madre, católica de origen alemán, lo encaminó hacia Alemania estudiando en Múnich bajo el tutelaje de Döllinger, un historiador y teólogo católico liberal de reconocido prestigio. Ambos, Acton y Döllinger, se opondrán a la aprobación del dogma de la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I (1870), tras haber intentado por todos los medios que no se aprobara la definición dogmática. Mientras el segundo acabó fuera de la Iglesia, en un camino con similitudes con el de Lamennais, lord Acton no dio jamás ese paso, manteniéndose como un referente del catolicismo liberal dentro de la Iglesia. Siguiendo la estela de L’Avenir, Acton y otros católicos liberales ingleses publicaron el periódico The Rambler, de trayectoria mucho más larga que el periódico francés. En 1859 lord Acton asumió la dirección de la revista en la que se mantuvo varios años, a pesar de las presiones de Roma. Lord Acton se mantuvo fiel al liberalismo y al catolicismo, considerándose «un hombre que ha renunciado a todo lo que en el catolicismo es incompatible con la libertad y, en política, con la fe católica»[19].

El famoso cardenal inglés Newman, aunque se mantuvo al margen de las polémicas entre ultramontanos y liberales ingleses, medió entre ambos bandos intentando ver las razones de unos y otros, aunque estuvo más cerca de los segundos. Acton buscó la complicidad de Newman, que fue comprensivo con el

proyecto tras el que estaba The Rambler. Convenció a Acton para que el periódico dejara de lado los temas teológicos y se ciñera a los de índole social y cultural. Para calmar los ánimos, el futuro cardenal aceptó ser durante un tiempo el editor de la revista en la que se publicó una nota suya clarificadora de las intenciones de The Rambler:

«Combinar la devoción por la Iglesia con la deferencia y sinceridad en el tratamiento de sus oponentes; reconciliar la libertad de pensamiento con la fe implícita; repudiar lo que es insostenible e irreal sin olvidarse de la comprensión debida ante la debilidad y la reverencia exigida por lo sagrado; y alentar una decidida investigación sobre los asuntos de interés público, bajo un profundo respeto de las prerrogativas de la autoridad eclesiástica»[20].

Sobre el tema del poder temporal de los Papas, asunto que dividía a católicos ultramontanos y liberales, Newman estuvo mucho más cerca de los liberales. No estaba de acuerdo en que la pérdida de los Estados Pontificios podía mermar la autoridad espiritual del Papado. A pesar de que inicialmente fue cauteloso en hacer declaraciones públicas, finalmente dedicó un sonado sermón al tema cuando Garibaldi amenazaba la misma Roma (1867). En el sermón tuvo especial cuidado en mantener la debida lealtad al Papa con la contingencia de ser un rey temporal. Newman reconocía que el poder temporal había sido útil hasta el presente, pero nada asegura que lo pueda ser en el futuro.

Newman vivía en una sociedad liberal, la inglesa, en donde sólo el avance de las libertades públicas podía ampliar la de los católicos. Reconocía que «existe mucho de verdad y bondad en la teoría liberal; por ejemplo, por no citar más, los preceptos de justicia, verdad, sobriedad, autodominio y benevolencia que se encuentran entre sus principios declarados y las leyes naturales de la sociedad»[21].

No es de extrañar que, con el equilibrio que le caracteriza, reconociera también la tolerancia religiosa como algo positivo:

«No estoy del todo seguro, pero quizá sería mejor para la religión católica si en todas partes tuviera un estatus parecido al que tiene en Inglaterra. Existe mucha corrupción, muchas muertes, mucha hipocresía y mucha infidelidad cuando una fe dogmática se impone por ley a una nación, por lo que creo que es mejor la libertad. Pienso que en Italia habrá una mayor y verdadera religiosidad, cuando la Iglesia tenga que luchar por su supremacía, más que cuando su supremacía dependa de las disposiciones de las cortes, de la policía y de las disputas territoriales»[22].

Esta actitud abierta la reconoce también a los teólogos, quienes tienen derecho a expresar sus opiniones antes de que la autoridad eclesiástica se pronuncie. Respecto a esta autoridad, Newman siempre mostró respeto y acatamiento aunque, en no pocas ocasiones, se excedió contra su propia persona y algunas de sus opiniones. Por eso advierte que esta autoridad «puede estar respaldada accidentalmente por un grupo extremista violento, que exalta las opiniones a nivel de dogmas y pretende en el fondo destruir toda escuela de pensamiento, excepto la propia»[23].

Pero con la misma clarividencia que sabe distinguir entre el ejercicio legítimo y no legítimo de la autoridad, Newman fue toda su vida un duro opositor al liberalismo religioso que considera a todos los credos por igual y no reconoce al cristianismo como la religión revelada.

Otra cuestión clave se suscitaría en el concilio Vaticano I (1870) sobre el tema de la infalibilidad papal que los católicos liberales consideraban improcedente ya que alejaría a muchas personas del catolicismo[24]. Sobre este punto, la mesura de Newman es también ejemplar: reconoce que no tiene ninguna objeción personal a admitir la infalibilidad papal, pero cree que es un error proceder a su definición dogmática. En una carta privada enviada a su obispo, que asistía en Roma al Concilio, Newman mostraba su pensamiento con una claridad meridiana:

«¿Es ésta la finalidad de un Concilio Ecuménico? Yo, gracias a Dios, no tendré ni el menor problema personal. Pero no puedo evitar sufrir por todas las almas que están sufriendo y contemplo, preocupado, el futuro panorama, cuando tenga que defender decisiones que a mí personalmente no me suponen ningún problema, pero que pueden ser muy difíciles de mantener en contraste con los hechos históricos. ¿Qué hemos hecho los fieles para que se nos trate como nunca nos habían tratado? ¿Desde cuándo una definición de fide es un lujo de la devoción y no una necesidad seria y dolorosa? ¿Por qué se va a permitir a una facción insolente y agresiva hacer que el corazón de los justos esté de duelo, si el Señor no les ha dado penas? ¿Por qué no nos quedamos tranquilos, si lo que queremos es tener paz, si no hemos tenido ni un mal pensamiento? Le aseguro, querido obispo, que hay gentes de gran rectitud que se sienten zarandeadas de un lado a otro y no saben encontrar terreno firme»[25].

En la última etapa de su larga vida Newman aparece como representante de un catolicismo ajustado a la ortodoxia pero «minimista» (para utilizar palabras suyas), es decir, alejado de las exageraciones de los ultramontanos que habían llenado el dogma católico de adherencias innecesarias. Su autobiografía intelectual, Apologia pro Vita Sua, está, sobre todo, dirigida a los ultramontanos. Por ello, no le faltaron a Newman incomprensiones tanto en vida como hasta después de su muerte. De todos modos, León XIII (un Papa más comprensivo con el mundo moderno que sus antecesores), al nombrarle cardenal en 1879 venía a reconocer lo atinado de sus posiciones. Probablemente estas palabras del recientemente beatificado cardenal Newman resuman acertadamente su pensamiento:

«Vivimos en tiempos extraños. No tengo ninguna duda de que la Iglesia católica y su doctrina vienen directamente de Dios, pero también sé que en ciertos círculos existe una estrechez que no viene de Dios. Y creo que anteriormente ha habido grandes cambios en cuanto a la dirección del curso de la Iglesia y que nuevos aspectos de su doctrina original han surgido de pronto y todo esto coincide con cambios en la historia del mundo, tales como los actuales; así que nunca debería encerrarme cuando se presentan nuevas opiniones, aunque no deba asumirlas por completo»[26].

Los católicos liberales tuvieron también sus puntos de encuentro, al menos así podríamos llamar a los Congresos de Malinas. El primero se celebró en 1863, en donde ya destacó como principal líder Montalembert, que había sucedido a Lamennais como principal portaestandarte del grupo, cuando éste abandonó la Iglesia. En este primer congreso ya se planteó la idea de la Iglesia libre en un Estado libre y terminó con un apasionado llamamiento a los católicos:

«Sí, católicos, entenderlo bien, si queréis libertad para vosotros necesitáis quererla para todos los hombres y para todos los climas»[27].

El segundo congreso se celebró al año siguiente, con la atenta vigilancia de Roma, y aún se celebró un tercero en 1867 en el que participó el obispo francés Dupanloup. Los congresos fueron inicialmente bien recibidos, ya que pretendían un entendimiento entre el liberalismo y el cristianismo, pero el Syllabus cercenó estos intentos[28].

Entre la propia jerarquía católica no faltaron personas inteligentes y proféticas que advirtieron lo que de aceptable podía haber en el liberalismo. Éste sería el caso del obispo de Orleans, Félix de Dupanloup (1802-1878), que llegó a publicar un comentario al Syllabus estableciendo unas reglas de interpretación que lo hacían menos radical en algunas proposiciones[29]. El obispo se había distinguido por su campaña en defensa de la libertad de enseñanza que amparaba la religiosa, lo cual no dejaba de ser un argumento liberal. Ante la definición de la infalibilidad se mostró contrario, advirtiendo con antelación de las reacciones que suscitaría. Para no votar en contra se ausentó de Roma el día de la votación, aunque luego acató la declaración conciliar.

La jerarquía católica norteamericana, bastante conservadora en aspectos doctrinales, no sólo no veía incompatibilidad con el liberalismo, sino que creía que un Estado liberal era la única garantía para la libertad de acción de la Iglesia

católica en los Estados Unidos. John Carroll[30], el primer obispo católico norteamericano, era hermano de uno de los firmantes de la Constitución de los Estados Unidos[31] y no tuvo problemas para armonizar su fe con sus opiniones liberales sobre la organización del Estado. En general, el episcopado norteamericano, en la medida que fue formándose, no era hostil al modelo liberal que garantizaba la Constitución, ya que unos Estados Unidos confesionales hubieran supuesto una hegemonía y privilegios para los protestantes. La libertad civil y la separación entre la Iglesia y el Estado eran la mejor garantía para que el catolicismo pudiera actuar en la nueva nación. Y esa libertad no fue para nada negativa pues el catolicismo norteamericano acabó convirtiéndose con los años en uno de los más pujantes y mejor organizados[32]. Los obispos americanos encararon los problemas de su Iglesia con menos tensiones doctrinales que en Europa, con mayor carácter práctico dejando de lado las controversias que tanto preocupaban a los católicos europeos. Nadie ponía en cuestión el modelo político americano, por lo que pudieron concentrarse en establecer una acción católica dentro de los amplios márgenes que permitía la Constitución.

El liberalismo latinoamericano fue, en líneas generales, menos agresivo que el europeo, con la excepción del mejicano[33]. Hay que partir de la premisa de que la independencia de los nuevos Estados iberoamericanos de España y Portugal terminó con el patronato regio (que establecía el control de los nombramientos episcopales por la Corona española) y la Iglesia dispuso de mayor libertad para el nombramiento de obispos y organizar las diócesis. La Constitución argentina de 1853 reconocía el catolicismo como religión del Estado, con la correspondiente ayuda económica estatal, aunque se aceptaba la tolerancia de otros cultos. Situación similar a la argentina fue la de Chile con la Constitución de 1865. En Brasil, tras la proclamación de la República (1889) que tuvo inmediatamente el reconocimiento de la Santa Sede, la Constitución de 1891 reconocía la libertad y las propiedades de la Iglesia y, a la vez, la separación entre ambos poderes en un marco similar al de los Estados Unidos. En Colombia, aunque fue el primer país en decretar la separación entre la Iglesia y el Estado (1853) en condiciones de franca hostilidad del segundo contra la primera, se consiguió a partir de 1887 un modus vivendi favorable a la libertad del catolicismo. Una situación similar fue la de Venezuela en donde, tras un corto período de cierta agresividad, se llegó a una situación de libertad para la Iglesia en un marco de cooperación con el Estado. Ecuador, con el presidente García Moreno, se convirtió en el Estado latinoamericano más favorable al

catolicismo que fue considerado oficial, y se otorgaron amplios privilegios a la Iglesia (1875) hasta que la Revolución de 1895 acabó con esta situación decretándose la separación entre la Iglesia y el Estado. Como consecuencia al trato recibido, tanto la jerarquía como los católicos de estos países no entendieron que el liberalismo era tan malvado como podía desprenderse de algunos documentos pontificios y la controversia entre liberalismo y catolicismo quedó, al menos, matizada en función del tipo de liberalismo: más radical o más moderado. En todo caso, ser liberal no era sinónimo de ser anticatólico.

León XIII (1878-1903) es el Papa que introdujo a la Iglesia católica en el mundo surgido de las revoluciones liberales y, con una disposición de ánimo que sólo cabe definir como optimista, emprendió la tentativa de conciliar con el espíritu moderno la tradición de la Iglesia[34]. El Papa, aunque con una formación hostil al racionalismo y al liberalismo anticlerical tan en uso en Europa[35], entendió que había de buscarse una salida a la situación creada por el Syllabus y otras encíclicas marcadamente hostiles al mundo moderno. Sin cambiar la actitud de fondo, distinguiendo entre «tesis e hipótesis»[36], el Pontífice, mucho mejor dotado para la política que sus inmediatos antecesores, intentó organizar a los católicos en el seno de las nuevas sociedades liberales, sin que eso supusiera una adhesión a los supuestos filosóficos que puedan estar detrás. Con sutil habilidad, el Papa se distanció de las posiciones intransigentes de sus predecesores y fue exponiendo una actitud más positiva sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado[37]. Más allá de repetir condenas, León XIII intentó animar y estimular la acción de los católicos en la vida política y social. Su encíclica más conocida es la Rerum novarum (1891), punto de arranque del llamado catolicismo social. En otra encíclica que lleva emblemáticamente el nombre de Libertas (1888)[38], el Pontífice reivindica el papel de la Iglesia como defensora de una auténtica libertad («Siempre fue la Iglesia fidelísima defensora de las libertades cívicas moderadas») y matiza el concepto de liberalismo (llega a distinguir hasta tres grados). Toda la encíclica es un intento de entender en lo posible aquello de positivo pueda tener el liberalismo sin romper con la doctrina tradicional de la Iglesia. En todo caso, el tono y algunas afirmaciones del texto contrastan con encíclicas anteriores, especialmente Syllabus y Mirari vos.

El punto culminante de la nueva actitud de León XIII está en el llamado

ralliement o reconciliación entre los católicos franceses —claramente situados al lado de la restauración monárquica— y la República nacida en 1870[39]. Siguiendo la senda de lo enseñado por los Papas anteriores, la mayoría de católicos franceses seguían suspirando por una monarquía que restaurara la alianza entre el Trono y el Altar. León XIII, consciente de que eso es imposible aunque fuera deseable, pide a los católicos de Francia una sincera colaboración con la República, actuando en la vida pública como unos ciudadanos más. En la encíclica Immortale Dei (1885) había sorprendido al mundo defendiendo la indiferencia de la Iglesia con relación a las formas de gobierno, y en otra encíclica (Au milieu des sollicitudes, 1892) invita a los católicos franceses a colaborar con la República. Tal fue el impacto de esta última que en no pocas diócesis ni tan siquiera fue publicada. No se puede negar a León XIII su espíritu conciliador a la par que cabe constatar la actitud sectaria de los gobiernos liberal-radicales franceses que no sólo mantuvieron la hostilidad hacia un catolicismo que se aproximaba sinceramente a la normalidad política sino que redoblaron las medidas anticlericales como la Ley de Asociaciones de 1901, que supuso la expulsión de Francia de miles de religiosos.

Más éxito tuvo León XIII con el llamado Kulturkampf. Se dio ese nombre (textualmente «lucha por la cultura») a la política de hostigamiento legal contra la Iglesia, principalmente en Prusia y después en Baden, Hesse y Baviera. Prusia fue el centro principal del conflicto. El gobierno prusiano y el canciller Bismarck fueron los líderes de este memorable enfrentamiento. El resultado fue la creación de un gran partido católico alemán, el Zentrum, nacido en 1871 y origen de la actual democracia cristiana y ejemplo de una organización política que acepta el marco jurídico del Estado liberal y actúa dentro de él sin nostalgias pero con un programa decidido de reforma social. El Zentrum, que llegó a participar en diversos gobiernos alemanes, era liberal moderado y claramente interclasista, diferenciado de los conservadores relacionados con la aristocracia prusiana y protestante. Agrupaba a las clases medias y defendía la agricultura y la pequeña empresa contra los excesos de la concentración empresarial e industrial. Consiguió el seguimiento de un buen número de obreros católicos en Renania, Westfalia y Silesia. Su programa preconizaba una intervención del Estado basada en la justicia y la solidaridad a favor de los trabajadores. Los seguidores del Zentrum se presentaban como defensores de los derechos del individuo y de la autonomía de los Estados federados dentro del Segundo Imperio.

Durante el Kulturkampf, el Zentrum duplicó sus votos, y su representación en el Parlamento alemán pasó de 63 escaños en 1871 a 93 en 1877[40]. La reacción de los católicos alemanes demostró que la acción política desde dentro del sistema y con plena aceptación de las reglas del juego —del Estado liberal, en definitiva— podía dar resultados positivos, como la retirada de la legislación anticlerical que Bismark se vio obligado a hacer. Los católicos belgas habían demostrado antes que eso era posible. En cambio, la misma política seguida en Francia (el ralliement), fracasó y, en Italia, el famoso «non expedit» (no conviene) mantuvo a los católicos alejados de la vida política por indicación expresa de los Papas y como protesta por la usurpación forzada de los Estados Pontificios[41].

León XIII será también el primer Papa en usar en un documento pontificio[42] el concepto de democracia cristiana, que tanto se utilizará en años venideros para designar a los partidos políticos de inspiración cristiana pero respetuosos del orden jurídico. Aunque el Pontífice utiliza el término como sinónimo de acción social cristiana o actividad de los católicos para mejorar la situación de los obreros y necesitados, más tarde la idea se ampliará a la acción política. De hecho, el origen del concepto estaría en la Rerum novarum, aunque no se utilizan estas palabras. Es a partir de la cuestión social planteada en esta encíclica cuando empieza a utilizarse la idea de democracia cristiana de manera ambigua, lo que obliga al Papa a concretar su contenido para no confundirse con una aceptación explícita ni del socialismo ni del liberalismo[43].

Ni el Syllabus ni la política más conciliadora de León XIII consiguieron resolver el problema de fondo que sacudía tantas conciencias católicas: el de las relaciones entre la fe y la razón, la Iglesia y el mundo moderno transformado por el liberalismo político e ideológico. A principios del siglo XX irrumpe en la historia de la Iglesia la llamada crisis modernista[44] que Poulat ha definido como

«el encuentro y la confrontación de un pasado religioso inmóvil desde hacía mucho tiempo con un presente que ha encontrado fuera de aquél las fuentes vivas de su inspiración»[45].

Tras la sacudida del Syllabus, la Iglesia había entrado en una etapa de recuperación teológica con el ánimo de ofrecer una resistencia intelectual a los llamados errores modernos. En la búsqueda de esa confrontación hay que situar el intento de algunos teólogos de oponerse al llamado protestantismo liberal y recuperar el método histórico-crítico en la teología, fundamentalmente en la bíblica. Su objetivo último sería plantear la crítica a la Revelación mediante el uso de la razón humana: nada nuevo, ya que esto ya lo preconizaron otros católicos liberales, como Lamennais. Se buscaba para la religión católica una fundamentación racional y científica, dejando de lado lo que se reputaba como mitos incompatibles con el avance del pensamiento humano.

El punto de arranque del modernismo suele situarse en la publicación por parte de Alfred Loisy, entonces profesor del Instituto Católico de París, del libro El evangelio y la Iglesia (1902), que era, precisamente, una réplica a otro ensayo del protestante Harnack, para quien el desarrollo del dogma católico era un simple proceso de helenización del cristianismo. Loisy contrapone la idea de que el dogma católico está seminalmente en el Evangelio y en la primitiva Iglesia, que a lo largo de los tiempos ha ido interpretando la doctrina evangélica de acuerdo con los instrumentos intelectuales que cada época histórica ofrecía. De esa manera, Loisy planteaba otro problema: el dogma católico era una interpretación filosófica y, por lo tanto, adaptable a los avances intelectuales de la historia. El dogma se sometía a la ciencia, es decir, la fe a la razón volviendo a la cuestión capital del catolicismo liberal-racionalista. Aunque Loisy se mueve en el marco de la historia y el método histórico, los lectores de su libro y del siguiente, En torno a un pequeño libro, advirtieron la radicalidad del problema planteado[46]: el retorno a un racionalismo que se superponía a la fe.

Independientemente del mayor o menor acierto de algunas de las tesis de Loisy, se desencadenó la crisis llegando a cautivar a varios teólogos, sacerdotes, religiosos y laicos, sobre todo europeos, radicalizándose las posturas. Algunos teólogos, como el rector del Instituto Católico de Toulouse Batiffol, el padre Lagrange, famoso dominico fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén, o el filósofo Maurice Blondel, sabían distinguir entre, por una parte, la crítica bíblica,

filosófica e histórica que debía ser integrada en la teología y, por otra, el criticismo racionalista que defendía Loisy, que llevaba a separar radicalmente historia y dogma[47]. En el fondo de la problemática modernista estaba el interés por renovar la Apologética católica para que lograra presentar la fe cristiana de manera más asequible, moderna y actual a los hombres de hoy. Un objetivo loable y necesario aunque en el camino hubo de todo: desde el encomiable —y ortodoxo— proyecto filosófico de Blondel con su método de la inmanencia, que pretendía superar tanto el racionalismo como el fideísmo, hasta el de Loisy, que no logra superar un racionalismo acrítico[48].

Quienes vieron lo que podía tener de positivo el reto de Loisy, sin caer en sus errores, fueron considerados sospechosos de modernistas y podían quedar incursos en la condena pontificia con que Pío X pretendió acabar con la crisis, la encíclica Pascendi y el decreto Lamentabili, ambos de 1907. Loisy abandonará el sacerdocio y la Iglesia en una crisis de conciencia similar a la de otros católicos liberal-racionalistas. Le seguirán en este paso algunos otros, mientras los más prudentes optaron por callar y seguir trabajando en silencio, ya que el problema planteado seguía incólume: la relación entre historia y dogma, entre método histórico crítico y metodología teológica[49], aunque la solución dada por Loisy no fuera la adecuada desde una perspectiva de fidelidad a la fe.

Tampoco las medidas disciplinares de Pío X consiguieron acabar completamente con el problema. Hubo una retirada estratégica de algunos protagonistas cuando no la rebelión y la apostasía de otros. Las relaciones entre la modernidad liberal y el catolicismo seguían en conflicto. La Iglesia no podía ceder en cuestiones fundamentales ya que el resultado hubiera sido el del protestantismo liberal: un cristianismo descafeinado, adogmático, quizás más simpático, pero desleal a la verdad original. Pero el inmovilismo de muchos teólogos católicos y la actitud puramente a la defensiva de la jerarquía tampoco contribuían a buscar las vías de superación del «divorcio contra natura entre razón y fe», que lúcidamente había señalado León XIII[50].

Así pues, el catolicismo liberal es un concepto lleno de matices. Ya hemos visto

que abarca desde el liberalismo de tipo dogmático, que lleva a un reduccionismo racionalista de la fe cristiana, hasta el simplemente político, que supone un discernimiento tanto de la propia fe como de las doctrinas liberales. El resultado era asumir la posibilidad de ser plenamente católico y liberal aceptando del liberalismo no tanto sus premisas filosóficas sino sus consecuencias políticas, es decir, el modelo de Estado liberal que se extendió por Europa a lo largo del siglo XIX.

La actitud de la Iglesia, aunque de forma sutil, fue variando. Desde la intransigencia de un Gregorio XVI, por ejemplo, hasta la comprensión de León XIII. Aunque los principios no variaron hasta el concilio Vaticano II, las actitudes prácticas sí lo hicieron. Por otro lado, las condenas vaticanas fueron también medidas: inapelables cuando se trataba del liberalismo dogmático (el caso Lamennais, por ejemplo); tácitamente comprensivas cuando se trataba de católicos que no ponían en duda el dogma y se limitaban a colaborar honestamente con el Estado liberal, aceptando sus principios políticos (el caso de lord Acton). En definitiva, estos últimos no hacían más que distinguir entre ideología o filosofía y el movimiento o corriente histórica que, por necesidad, evoluciona y cambia[51].

La polémica entre catolicismo y liberalismo produjo también no pocos problemas de conciencia entre católicos que sin renunciar a su fe veían los aspectos positivos de una sociedad liberal también para la propia Iglesia. Los avances de la secularización fueron evidentes[52] y eso desconcertó a la jerarquía nostálgica del Antiguo Régimen, en donde el brazo secular se encargaba de mantener al menos un aparente orden social cristiano. Pero, durante sus primeros trescientos años, la Iglesia había crecido y había evangelizado a un mundo hostil sin privilegio ni ayuda estatal. Por lo tanto, para no pocos católicos del siglo XIX el carácter casi sagrado de la monarquía absoluta, la alianza entre el Trono y el Altar o la confusión entre lo temporal y lo espiritual no pertenecían a la esencia del mensaje cristiano. Al contrario, la acción evangelizadora podía más bien ser pervertida al confundirse con un modelo social injusto. La libertad y la justicia no sólo no estaban reñidas con el cristianismo, sino que formaban parte de su propia esencia.

También es cierto que no pocos gobiernos liberales lo pusieron difícil, con políticas netamente anticlericales cuando no anticristianas que iban más allá de la amistosa separación entre la Iglesia y el Estado. El caso francés y el mejicano son ejemplos de ello, los más radicales aunque no los únicos. Sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX, superado el romanticismo —que veía con simpatía al cristianismo— se extendió el positivismo cientificista que consideraba a la Iglesia como el mayor enemigo del progreso. Desde la literatura, la prensa y la política se lanzaron campañas muy agresivas que popularizaron un anticlericalismo visceral, grosero y mendaz. Una de las principales dianas de este anticlericalismo era el clero regular y, singularmente, los jesuitas, blanco de todos los odios[53]. Un caso particular de anticlericalismo lo veremos en España sobre todo en los primeros treinta años del siglo XX. Indudablemente, en el seno de la todavía monarquía católica, ser liberal y católico no era fácil. A pesar de todo, hubo políticos católicos fieles a su fe y al marco político del Estado liberal, a pesar del anticlericalismo militante de ciertas izquierdas y de las sugestiones cuando no acusaciones maliciosas de los no pocos católicos que militaron en las filas carlistas.

A principios del siglo XX resurgieron movimientos católicos claramente liberales y democráticos, al amparo de la moderada apertura de León XIII. Tal es el caso del grupo francés Le Sillon (El surco), fundado y dirigido por el abogado y escritor francés Marc Sangnier (1873-1950) en 1891, un católico liberal, progresista, con honda preocupación social —a pesar de origen burgués— y a la vez profundamente católico y ortodoxo en sus planteamientos. El movimiento quería recuperar la juventud obrera para la Iglesia y defendía una política social avanzada así como una república plenamente democrática en la que podían insertarse sin complejos los católicos. Lamentablemente Pío X no lo vio así y en una carta al episcopado francés condenó la oportunidad del movimiento más que al movimiento en sí, a pesar de que los hombres de Le Sillon habían peregrinado a Roma al principio del Pontificado y habían recibido la simpatía vaticana[54]. Sangnier acató la indicación romana de manera ejemplar, continuando en la acción política hasta ser uno de los fundadores del primer partido netamente democrata-cristiano de Francia: el MRP (Mouvement républicain populaire), que formará parte de los gobiernos franceses tras la Segunda Guerra Mundial.

Dentro de esa efervescencia democrática de algunos ambientes católicos estaba el movimiento encabezado por el sacerdote italiano Rómulo Murri (1870-1944), quien participó denodadamente dentro del catolicismo italiano para conseguir convertir el movimiento de la democracia cristiana en un partido político. Al no conseguirlo, creó una Liga democrática nacional dando origen al movimiento de los «curas demócratas», de cierta importancia en Italia y Francia. Excomulgado por la autoridad eclesiástica, abandona la Iglesia y se dedica a la política siendo elegido diputado. En 1943 sufre una crisis espiritual que le hace reconciliarse con la Iglesia, en cuyo seno muere un año más tarde.

El camino que llevó a ir superando el divorcio y hacia la reconciliación entre lo positivo del mundo moderno y la fe que supuso el concilio Vaticano II estaría jalonado por la reflexión filosófica de Jacques Maritain (1882-1973)[55]. La obra de este converso al catolicismo será fundamental para crear un nuevo clima en el catolicismo que desembocará en la superación progresiva del integrismo político y teológico.

En 1936, Maritain publicaba Humanismo integral, en donde vertía sus ideas más innovadoras partiendo de un tomismo renovado. En su obra, el filósofo francés hacía una lectura positiva aunque crítica de la modernidad: el pluralismo político, la secularización del Estado, la libertad personal... Todo ello era irreversible y no cabía un proyecto cristiano que tuviera como objetivo una restauración más o menos camuflada del régimen de cristiandad. Maritain era también consciente de que la modernidad se había construido muchas veces en un entorno hostil a Dios y al cristianismo basado en un humanismo antropocéntrico en el que Dios tiene poca o nula cabida. A este antropocentrismo racionalista habían sucumbido los católicos liberal-racionalistas. No se trataba de ir hacia atrás, sino de aceptar el desafío del mundo moderno, liberal y tolerante, y ofrecer, sin imponer institucionalmente desde arriba —como soñaban los nostálgicos de la cristiandad—, la aportación cristiana y que no era otra que la de un humanismo integral en que la dimensión trascendente complete a las demás. Un humanismo completo, que no ahogue la dimensión humana, pero que la complemente y la lleve a su plenitud:

«En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios [...] la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios y porque lo tiene todo de él. Humanismo sí, pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces, humanismo integral, humanismo de la Encarnación»[56].

La consecuencia de este proyecto es la asunción sin complejos del pluralismo social y político, de las libertades y derechos humanos, pero que cabrá completarlos a la luz del nuevo humanismo. ¿Cómo? Maritain rechaza las vías defendidas hasta ahora por el catolicismo político tradicionalista: una acción política unitaria de los católicos que tiene más de anti que de pro[57]. Maritain reconoce también la pluralidad interna de los católicos, la diferencia entre los valores cristianos comunes y las posturas personales que pueden llevar a propugnar soluciones distintas dada la autonomía de lo temporal. Maritain hace una reflexión histórica del paso del régimen de cristiandad al mundo moderno, destaca los errores del liberalismo que él califica siempre de burgués, pero advierte de otro mal: el totalitarismo del Estado que en forma de comunismo o fascismo puede amenazar la libertad humana. Frente a las libertades abstractas de unos y al totalitarismo de los otros, reivindica el papel del cristianismo como defensor de la libertad, también de las libertades defendidas por los liberales:

«Es de notar que hoy el cristianismo aparece, en varios aspectos vitales de la civilización occidental, como lo único capaz de defender la libertad de la persona y también, en la medida en que puede irradiar sobre el orden temporal, las libertades positivas correspondientes en el plano social y político a esa libertad espiritual»[58].

En el fondo, es lo mismo que decían los católicos liberales: el cristianismo no sólo no es hostil a las libertades positivas, también es su origen último. Pero Maritain, a diferencia de los católicos liberales, establece una armonía complementaria entre lo temporal y lo sobrenatural. Para no pocos católicos

liberales había un cierto divorcio entre su fe y su actuación temporal: en la Iglesia no se mostraban como liberales y en el Parlamento no se mostraban como católicos o, al menos, procuraban distinguir bien los planos para no ser acusados de clericales. Es verdad que parte de la culpa de este divorcio estaba en la propia Iglesia, que seguía viendo al liberalismo de forma hostil y en la gran mayoría de católicos marcadamente antiliberales. La propuesta maritainiana pretende superar la dicotomía por elevación: los católicos están y han de estar en la vida pública, en el mundo moderno, en el seno del Estado liberal, no para combatirlo ni para aceptarlo acríticamente sino para transformarlo. En un libro posterior, aparecido inicialmente en inglés en 1951 y que recoge una exposición más madura del pensamiento del filósofo, escribe lo siguiente:

«Si la nueva civilización ha de ser de inspiración cristiana, si el cuerpo político ha de ser vivificado por la levadura del Evangelio, en su existencia temporal misma, será porque los cristianos habrán sabido, como hombres libres que hablan a hombres libres, hacer que revivan en el pueblo sentimientos cristianos que permanecen inconscientes en muchos de ellos y las estructuras morales que actúan en la historia de las naciones nacidas de la antigua cristiandad y persuadir al pueblo, o a una mayoría de él, de la verdad de la fe cristiana o, al menos, de la validez de la filosofía social y política iluminada por esa fe»[59].

No se trata, por lo tanto, de imponer nada, sino de persuadir, desde la libertad, como hombres libres que hablan a hombres libres. La sociedad será cristiana en la medida que los cristianos, desde dentro, vayan transformando las estructuras temporales. Y, además, desde una perspectiva nada clerical, por cierto: ni la jerarquía ha de imponer políticas concretas, ni partidos únicos, ni soluciones unívocas a los problemas temporales. Para Maritain está claro que es en el seno de la conciencia de cada cristiano, iluminada por su fe bien formada, donde se debe encontrar la solución técnica, política o económica a los problemas sociales. No hay una sola solución católica: en este sentido, se supera tanto la posición de católicos liberales, como Emilio Castelar, para los cuales, del Evangelio sólo se puede concluir una solución liberal, como la de los tradicionalistas, como Menéndez Pelayo, para quien del mismo Evangelio sólo cabe deducir una sociedad tipo cristiandad. Nada distinto dirá años más tarde el concilio Vaticano II.

Maritain critica la idea defendida en el siglo XIX, entre tesis e hipótesis, para justificar la acción coyuntural de los católicos en la sociedad liberal. Defiende aplicar el principio tomista de analogía. Al hablar de la tesis, explica

«que la aplicación de los principios es analógica —cuanto más trascendentes son los principios, más analógica es su aplicación— y que esta aplicación toma diversas formas típicas con relación a los climas históricos o ciclos históricos por los que pasa el desarrollo de la humanidad; de suerte que los mismos principios inmutables han de aplicarse o realizarse en el transcurso del tiempo según modos típicamente diferentes»[60].

En nuestro momento histórico, que ya no es el de la cristiandad medieval, ¿cómo aplicar esos principios inmutables, como la primacía de lo espiritual? Ya no se puede hacer uso del brazo secular, ya no se puede recurrir a la confesionalidad del Estado, o a medios coactivos. La aplicación del principio requerirá otros instrumentos:

«Pero en nuestro clima histórico, una vez reconocidas la noción auténtica del Estado y su función puramente instrumental en una sociedad democrática, el mismo principio supremo tiene como corolario práctico el deber que incumbe al pueblo, y al que se ve empujado por su propia conciencia, de adoptar como regla de su vida moral y política, como luz e inspiración, y manifestar explícitamente la que él tiene como verdadera religión. Así, todo dependerá, en la práctica, de lo que el pueblo o los ciudadanos crean libremente en conciencia; de la plena libertad de enseñar y predicar la palabra de Dios que es el derecho fundamental de la Iglesia [...] y del grado de eficacia con que los miembros de la Iglesia, tanto el laicado como el clero, den testimonio de hecho, en su vida real, de su fe en el Espíritu de Dios»[61].

Más que confiar en grandes proyectos políticos o estrategias de masas, la

consecución de una sociedad cristiana, para Maritain, dependerá, en última instancia, de la capacidad de testimonio cristiano de los católicos. En Humanismo integral, aún lo había precisado más, concretando

«una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá, y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia será obra de tal santidad»[62].

Muchas de las ideas de Maritain estaban ya implícitas y algunas explícitas en la obra de Newman, Carta al duque de Norfolk (1875). El breve libro era una respuesta al entonces ex primer ministro inglés Gladstone, que había planteado si se podía ser católico y libre, si ser católico suponía, en la práctica, una sumisión mental que ahogaba la personalidad humana[63]. Las preguntas implícitas eran las que resumen toda la problemática incursa en el catolicismo liberal: ¿es posible armonizar ser un leal ciudadano y un leal católico? ¿Se puede ser leal a la Constitución —liberal, por supuesto— y ser miembro de la Iglesia católica? «¿Pueden los católicos ser súbditos del Estado dignos de confianza?», se pregunta el mismo Newman.

Pero Newman plantea el problema en otros términos, más allá del ámbito del Estado y de la propia Iglesia: los católicos, como cualquier ser humano, antes que obedecer al Estado o al Papa, han de ser fieles a su conciencia moral. Partiendo de que Dios nos ha otorgado esta conciencia a todos, a católicos y a no católicos, es en su seno en donde encontramos las reglas de conducta, siempre que, previamente, hayamos buscado afanosamente la verdad libremente. Newman reconoce las coacciones que en otro tiempo los Estados han podido hacer contra la conciencia, pero también que en los tiempos modernos se pretende manipularla sutilmente haciéndola depender tan sólo de la razón, ignorando que la verdad absoluta requiere referirnos al Creador:

«La conciencia es la voz de Dios, aunque ahora está de moda considerarla de

una u otra manera como mera creación del hombre... La conciencia es el más genuino vicario natural de Cristo; es profeta por sus enseñanzas, monarca por su autoridad, sacerdote por sus bendiciones y condenas... Por ello, es algo muy distinto del derecho a hacer o creer lo que a uno le venga en gana. Y sin embargo, en estos tiempos, para no pocos, la libertad de conciencia significa el derecho a prescindir de la conciencia, a no hacer caso del Legislador y Juez, a ser independiente de las obligaciones no escritas, que proceden de esa fuente invisible»[64].

La pretendida libertad de conciencia acaba siendo, al final, una simple excusa para rechazar a Dios y no para buscarlo y seguir sus inspiraciones. Para Newman, la auténtica libertad es la posibilidad de adherirse o rechazar aquello que la conciencia percibe como verdadero. Así se construyen las convicciones morales cuya fuerza radica no en ser impuestas, sino en ser aceptadas como verdaderas y como elementos que nos permiten guiarnos en nuestra conducta. De ahí la necesidad de formar la conciencia con rectitud de intención.

El dilema entre la obediencia al Estado o al Papa queda resuelto: obediencia a la conciencia moral rectamente formada. Cuando la Iglesia nos propone una determinada orientación moral, no pretende imponer, sino ayudarnos a discernir la verdad para quienes libremente han aceptado la fe católica. Los católicos, cuando hacen suyas estas convicciones morales, actúan como cualquier otro ciudadano que también tiene las suyas y no por eso dudamos de su lealtad al Estado. Las convicciones morales de los católicos no son fruto de una imposición externa, son aceptación libre de la verdad que han buscado, búsqueda con la que han contado con la orientación de la Iglesia, como otros ciudadanos han buscado otras orientaciones o guías. Por lo tanto, hay que obedecer al Estado y al Papa, pero esta regla tiene excepciones, precisamente aquellas que me dicte la conciencia rectamente formada.

En el complejo desarrollo del catolicismo liberal quizás la opción más prudente del historiador sea suspender los juicios de valor e intenciones de los protagonistas y pensar que todos actuaron de acuerdo a su conciencia. Hasta qué

punto esta conciencia fue, en cada caso, verdaderamente libre, estuvo rectamente formada, o se pusieron todos los medios para buscar la verdad y obedecer a Dios antes que a los hombres[65], no es tarea del historiador.

NOTAS

[1] N. 17.

[2] Syllabus errorum, n. 80. El Syllabus es un anexo a la encíclica Quanta cura, de 8 de diciembre de 1864.

[3] Ib., n. 76.

[4] Sobre la visión racionalista de Jesús de Nazaret: Dunn (2009), pp. 53-69. Sobre el impacto de la Ilustración y el racionalismo: Vilanova (1992), pp. 125 y ss.

[5] El punto 15 del Syllabus condena la libertad religiosa como un error. El Vaticano II dedica la declaración Dignitatis humanae a la libertad religiosa.

[6] Sobre los católicos belgas: Jedin (1978), vol. VII, pp. 447 y ss.; Mayeur (1995), pp. 203-212.

[7] Syllabus errorum, n. 63. Para el caso del catolicismo irlandés: Burleigh (2005), pp. 211-220.

[8] Jedin, op. cit., p. 267. El 19 de febrero de 1831 y el 9 de junio de 1832, el Papa se dirigió a los polacos condenando la rebelión «contra la legítima autoridad de los soberanos».

[9] La absolución llegó el 1 de julio del 2001 con una nota del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger. En 2007 fue beatificado. Sobre Rosmini, vid. Muratore (1998).

[10] Aubert (1977), p. 46.

[11] Vid. «Lamennais» en el Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 8, deuxième partie, cols. 2473-2526.

[12] Ambos llegaron a crear una Agencia para la libertad religiosa. Jedin, op. cit., p. 446.

[13] Oeuvres Completes, t. X, p. 235. Pueden consultarse en: www.archive.org.

[14] El texto íntegro en: www.archive.org.

[15] Encíclica Singulari nos, 21 de junio de 1834.

[16] En la primavera de 1836 Larra tradujo Paroles d’un croyant de Lamennais,

obra que publicó en forma de libro en septiembre siguiente bajo el título de El dogma de los hombres libres, precedida de un breve pero importante prólogo. Inmediatamente después de la revolución progresista de julio de 1854, Joaquín María López, por su parte, escribió una Glosa a las palabras de un creyente, de Mr. Lamennais, que permaneció inédita hasta la publicación póstuma de una colección de trabajos del autor. Vid. La Parra Gómez (1989).

[17] Montalembert había escrito a Lamennais: «Yo no he sido jamás ni he pretendido jamás ser otra cosa que un católico y lo más católico posible». Laboa (2002), p. 66.

[18] Citado por Rodríguez (2007-2008).

[19] Laboa, op. cit., p. 110.

[20] Ker (2010), p. 487.

[21] Ib., p. 722.

[22] Ib., p. 549.

[23] Ib., p. 563.

[24] El dogma de la infalibilidad pontificia ha sido también exagerado. La declaración Pastor aeternus del Vaticano I dedica la cuarta y última parte a la

infalibilidad, cuestión que ya antes era aceptada en la Iglesia, aunque ligando el magisterio papal al del colegio episcopal. La declaración establece la infalibilidad sólo cuando el Papa habla «ex cathedra», concepto no definido hasta entonces. El dogma considera infalible la declaración de fe así expresada y no la figura del Papa. Además, el Concilio remite la infalibilidad papal para «custodiar y exponer» la fe, no para «proclamar una nueva doctrina». El magisterio papal cuando no habla «ex cathedra» no es por lo tanto infalible, aunque implique un asentimiento de los fieles. Sólo en una ocasión los Papas desde 1870 han hecho uso de esta prerrogativa. Vid. Schatz (1996), pp. 212-226.

[25] Ib., pp. 657-658.

[26] Ib., p. 600.

[27] Citado por Abellán en el estudio preliminar a F. de Castro (1975), p. 55.

[28] La proposición 80 del Syllabus condenaba defender lo siguiente: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna».

[29] Vid. «Dupanloup» en el Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, vol. 14, 1070-1122.

[30] O’Donovan (1908).

[31] Daniel Carroll fue el único católico firmante de los Artículos de la

Confederación y de la Constitución. Un primo, Charles Carroll, fue senador por Maryland, el estado en donde se habían asentado los Carroll huyendo, precisamente, de la persecución contra los católicos en las colonias de mayoría protestante. Los Carroll entendían la libertad política como el presupuesto básico para la libertad religiosa.

[32] Hennessey (1981).

[33] Jedin (1978), t. VIII, pp. 204-212.

[34] Ib., p. 47.

[35] En la misma Italia, los gobiernos liberales fueron bastante anticlericales y crearon un clima muy hostil contra el catolicismo. Fruto de este clima hostil es el intento de lanzar el cadáver de Pío IX al Tíber cuando era trasladado del Vaticano a la basílica de San Lorenzo.

[36] Lo que enseña el Magisterio es la tesis; esta doctrina, como es natural, no siempre puede aplicarse integralmente en concreto por imposibilidades o dificultades existentes en una sociedad, que exige actuar de acuerdo a las posibilidades reales (es lo que se dio en llamar hipótesis).

[37] Burleigh, op. cit., p. 400.

[38] Encíclica Libertas praestantissimum sobre la libertad y el liberalismo, 20 de junio de 1888. En el texto se matizan algunas de las doctrinas del Syllabus. Por

ejemplo: «Ni está prohibido tampoco en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político. La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal que sea apta por sí misma la utilidad de los ciudadanos» (n. 32). «Son muchos los que no aprueban la separación entre la Iglesia y el Estado, pero juzgan que la Iglesia debe amoldarse a los tiempos, cediendo y acomodándose a las exigencias de la moderna prudencia en la administración pública del Estado. Esta opinión es recta si se refiere a una condescendencia razonable que pueda conciliarse con la verdad y con la justicia; es decir, que la Iglesia, con la esperanza comprobada de un bien muy notable, se muestre indulgente y conceda a las circunstancias lo que puede concederles sin violar la santidad de su misión» (n. 29).

[39] Sobre el ralliement y en general la política leonina con los Estados europeos: Laboa, 2003[1] .

[40] Burleigh, op. cit., p. 382.

[41] Martina, t. III (1990), pp. 273-277.

[42] La encíclica Graves de communi, de 18 de enero de 1901.

[43] Andrés-Gallego y Pazos (1999), p. 244.

[44] Para un amplio resumen de la crisis: Jedin (1978[2]), pp. 586-668.

[45] Poulat (1974), p. 23.

[46] Ib., p. 195.

[47] Gibellini (1993), p. 170.

[48] Redondo (1979), t. II, p. 114.

[49] Poulat, op. cit., p. 552.

[50] En la encíclica Aeterni Patris, en la que abogaba por la recuperación de santo Tomás de Aquino.

[51] De Juan XXIII en su encíclica Pacem in terris (11 de abril de 1963) son estas palabras: «Es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza».

[52] Laboa (2003²).

[53] Por ejemplo con libelos como: Instructions secretes des Jésuites: Monita

secreta Societatis Jesu, Los Monita secreta habían aparecido por primera vez en el siglo XVI y alimentaron el sentimiento antijesuita del jansenismo del XVIII. En el XIX fueron reeditados en numerosas ediciones.

[54] Redondo, op. cit., pp. 140-141.

[55] Maritain fue el primer laico invitado a participar en el Concilio y leyó en la jornada de clausura el mensaje de los padres conciliares a los hombres del pensamiento y de la ciencia.

[56] Maritain (1936), trad. esp. (1999), p. 140.

[57] La obra de Maritain fue mal recibida por los sectores más tradicionalistas que le acusaron de coadyuvar a la secularización y de separar la vocación temporal y sobrenatural del hombre. Entre sus detractores estaba el famoso teólogo dominico Garrigou-Lagrange y el poderoso cardenal Siri.

[58] Maritain, op. cit., p. 203.

[59] Maritain (2002), p. 170.

[60] Ib., p. 158.

[61] Ib., pp. 169-170.

[62] Maritain (1936), p. 104.

[63] La cuestión la había planteado en un artículo en la revista Contemporany Review, unos meses antes. Gladstone estaba alarmado, como otros liberales, por el Syllabus y la declaración de infalibilidad pontificia del Vaticano I.

[64] Newman (1996), p. 73.

[65] Hechos 5,29.

2. LOS ORÍGENES: DE LA ESCUELA DE SALAMANCA AL JANSENISMO

La crisis de la Teología medieval y el auge del nominalismo, entre otras consecuencias, favoreció una mayor atención de los teólogos hacia las cuestiones morales y prácticas y menos hacia las metafísicas[1]. La Universidad de París será uno de los centros más importantes de la corriente nominalista. Por sus aulas pasarán los teólogos más insignes del siglo XVI, entre ellos Francisco de Vitoria, el fundador de la llamada Escuela de Salamanca.

En torno a la activa Universidad de Salamanca se concentra un grupo de teólogos que, de acuerdo con los enfoques teológicos que salen de París y de la nueva Universidad de Alcalá, fundada por Cisneros, tienden a plantearse importantes cuestiones de lo que hoy llamaríamos Filosofía práctica. Estas preocupaciones intelectuales, consecuencia de las nuevas circunstancias históricas —el descubrimiento de América, por ejemplo— desembocan en estudios fundamentales de carácter jurídico-político y económico, lógicamente desde una vertiente moral aunque con derivaciones políticas y científicas de primer orden. Los principales protagonistas de esta orientación filosófico-teológica serán los dominicos, que poseen en Salamanca el potente convento de San Esteban. Con posterioridad habrá que sumar a los jesuitas, aunque su campo fundamental de actuación estará en el Colegio Romano y en la Universidad de Coimbra[2].

¿Qué se entiende por Escuela de Salamanca? Belda[3] considera la Escuela como un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI y circunscrito a la universidad salmantina, sobre todo a los dominicos (aunque admite miembros de otras órdenes, discípulos de maestros dominicos) que acota cronológicamente entre 1526, año de la llegada de Francisco de Vitoria a la ciudad del Tormes, y 1604, año de la muerte de Domingo de Soto. Desde el punto de vista de las doctrinas jurídicas y económicas, habría que alargar la cronología por lo menos hasta la muerte del padre Juan de Mariana (1624). En cambio, Pena González[4] es

mucho más amplio ya que su concepto de la Escuela no se circunscribe a los dominicos (aunque reconoce su carácter pionero y seminal) y se alarga hasta el siglo XX. Creo más atinados para los fines de este libro los márgenes establecidos por Belda. Grice-Hutchinson[5] y, con ella, los estudiosos de los aspectos económicos de la Escuela de Salamanca, la circunscriben también al siglo XVI y primeros años del XVII. Igualmente, el concepto de Escuela salmanticense habría que entenderlo en un sentido amplio en cuanto a sus componentes. Aunque el fundador y máximo exponente es Francisco de Vitoria y sus mayores representantes son dominicos, cabrían dentro de la Escuela otros teólogos que, aunque no fueron ni dominicos ni profesores en Salamanca, fueron discípulos de los «padres» de la Escuela o recibieron su influjo directo[6].

Francisco de Vitoria (1483-1546) es el fundador y máximo exponente de la Escuela. Estudiante en París, en donde conoce las corrientes intelectuales de la época, catedrático de Teología en Salamanca, consultor del emperador Carlos I (que llegó a asistir a una de sus clases) y maestro de teólogos que luego seguirán su método y preocupaciones intelectuales. Lo que aquí nos interesa como precursor del pensamiento liberal español (y no sólo español) es su faceta como teórico del Derecho y, especialmente, su doctrina americanista e internacionalista. Para situar correctamente el pensamiento de Vitoria habría que contextualizarlo en los problemas suscitados por el descubrimiento de América y los llamados «justos títulos» o argumentos que justificarían el dominio español en las nuevas tierras. El punto de partida sería la doctrina tradicional derivada de la teocracia medieval que parte del concepto de Cristiandad: todo poder viene de Dios, el Papa es el primer destinatario o receptor de dicho poder de origen divino, quien transmite o delega en el emperador el poder temporal o político, aunque sometido al superior del Papa. Por lo tanto, es la voluntad papal manifestada por las bulas Inter caetera (1493 y 1494) el «justo título» para la posesión de las Indias.

El primer dominio español se realizó con fuerza y coacción sobre los indios obligándoles en la práctica a convertirse y ser reducidos a una semiservidumbre mediante las llamadas encomiendas. Contra este estado de cosas ya se pronunciaron severamente fray Antonio de Montesinos en la isla de La Española en 1511 y el famoso Bartolomé de Las Casas, influyendo en las Leyes de Indias

que acabaron por reconocer a los indios como súbditos de la Corona española[7]. Tanto Montesinos como Las Casas eran dominicos, como Vitoria. Las noticias de la forma como se estaba realizando la conquista llegaron puntualmente a los dominicos de Salamanca. En enero de 1539 Francisco de Vitoria dedica una «relección»[8] al tema De Indis, en donde se plantea cuáles son los títulos legítimos e ilegítimos del dominio español en América.

Vitoria desmontará los supuestos jurídicos con los que se estaba haciendo la conquista americana, basada en el reconocimiento de la autoridad del Papa sobre los indios y sobre el nefasto requerimento por el que eran obligados a bautizarse. Con gran audacia, el dominico reconoce a los indios libertad política y soberanía basada en el derecho natural, por el que libremente podían elegir a sus dirigentes y comunicarse y comerciar con otros pueblos[9]. En base al derecho natural —y no en la autoridad papal— los españoles pueden comunicarse, comerciar y relacionarse con los indios, respetando siempre su vida y haciendas y sin causarles daño. Sólo si los indios impedían el ejercicio por parte de los españoles de los derechos de comunicación, comercio, etc., estaría justificada la guerra, a la que Vitoria pone muchas objeciones. Vitoria justificaba la capacidad del rey de España como tutor o protector de los indios hasta que estos pueblos pudieran incorporarse a la comunidad de pueblos del mundo de manera civilizada, saliendo de situaciones inhumanas en las que vivían algunas poblaciones indias. Para ello, el rey debía dictar leyes justas, útiles y razonables, que protegieran y civilizaran a los indios, les ayudaran, educaran y les permitieran desarrollarse. En el fondo, Vitoria entiende la conquista española como una especie de protectorado político[10].

El planteamiento jurídico de Vitoria es netamente moderno y preliberal: se aleja totalmente del modelo teocrático medieval para establecer una neta separación entre poder temporal y espiritual, ambos autónomos aunque deban colaborar para el bien último del hombre que es su salvación. Por lo tanto, hay una concepción claramente secular del Estado —lejana, no obstante, del laicismo posterior— que rompe con el viejo concepto de Cristiandad medieval que Vitoria cambiará por el de Comunidad Universal o Communitas Orbis, de carácter secular. Y, como consecuencia de su concepción secular del Estado, el poder temporal no es una delegación del espiritual o del Papado: su fundamento

está en el derecho natural y de gentes, cuyo fundamento pondrá el propio Vitoria, considerado, con toda razón, el padre del Derecho Internacional[11].

Cuando Vitoria rechaza como justificación de la conquista de América el derecho sobre los indios por ser infieles, pone también los fundamentos de otro principio claramente liberal: el que hoy llamaríamos libertad religiosa: la fe impuesta violentamente es contraria al Evangelio, nadie puede ser compelido a abrazar una determinada creencia[12]. Y al establecer cuáles son los justos títulos de la presencia española, Vitoria establece como fundamental el de la «natural sociedad y comunicación libre entre las gentes y pueblos del mundo». Se trata de un principio netamente liberal y que se concreta en el derecho natural a la libertad de movimiento, a la libre comunicación y al comercio libre entre los pueblos, a establecer libremente comercios, contratos y negocios, derechos todos ellos que se fundamentan en el derecho natural y no en una gratuita concesión de nadie.

La segunda gran figura de la Escuela de Salamanca es Domingo de Soto (1495-1560), colega y continuador de Francisco de Vitoria, incluso ocupando su misma cátedra. Siguiendo la senda del interés de la Escuela por los temas prácticos y morales, de influencia nominalista y, posteriormente, jesuítica (Moral Casuística)[13], Soto inaugura una serie de tratados que llevarán el nombre de De Iustitia et Iure en un caso, o De legibus en otros. El tratado de Soto data de 1554[14] y está dividido en 10 libros agrupados en tres partes. Las dos primeras son las de más interés ya que desarrollan conceptos como los de ley eterna, natural y positiva, el Derecho y la justicia. Uno de los libros de su tratado es de gran interés, está dedicado a la moral económica y trata de cuestiones tan importantes como los contratos o la moneda. Al principio del libro IV se plantea Soto el concepto de dominio o del derecho de propiedad, ofreciéndonos ya una definición totalmente moderna y liberal: la facultad de disponer libremente de las cosas.

Francisco Suárez (1548-1617) fue jesuita, aunque estudió en Salamanca y recibió el influjo de sus maestros dominicos. En sus escritos cita con frecuencia

a Vitoria y Soto. Fue profesor por poco tiempo en el colegio de los jesuitas de Salamanca (1593-1597), aunque su docencia se desarrolló preferentemente en el famosos Colegio Romano de los jesuitas y en la Universidad de Coimbra. Su obra principal fueron las Disputationes Metaphisicae, aunque nos interese más su Tractatus de Legibus, publicado en 1612[15]. Suárez se mantiene en la línea tomista de la Escuela de Salamanca aunque con un tomismo aún más abierto y ecléctico o, si se quiere, con mayores influencias del nominalismo. Sus concepciones jurídico-políticas serán de gran modernidad.

Así, por ejemplo, reconoce la libertad como un derecho natural de cada ser humano, adelantándose a las declaraciones de derechos humanos posteriores. Como Vitoria, considera de forma secular al Estado, cuyo fin es promover el bien común, que comprende también el espiritual. La sociedad civil la forman hombres libres:

«Por la propia naturaleza de la cosa todos los hombres nacen libres y, por ello, ninguno tiene jurisdicción política sobre otro»[16].

Así lo resume Carpintero: establece la doctrina típicamente liberal de la ausencia de un privilegium que correspondiera a alguien en concreto para normar la vida de los otros. Su argumentación más frecuente consiste en mantener que Dios nos dio a todos la misma libertad, por lo que por naturaleza nadie tiene mayor potestad que otro[17]. La libertad es un condicionante básico de la Moral: sólo se puede hablar de moralidad de los actos ejecutados libremente, afirmación de notables consecuencias prácticas.

Define la ley como «un precepto común justo y estable, suficientemente promulgado»[18], apartándose de la definición estrictamente tomista basada en la «ordinatio rationis» de carácter finalista. Con Suárez asistimos al gran giro del significado de la ley, pues él reconduce toda ley posible a su origen: estar dictada por la persona que posee la suficiente jurisdicción. Explica que la ley es un acto de dominio o jurisdicción, pues «ante todo, y en lo que hace a su sustancia, la ley

consiste en la voluntad misma». La potestad política y la potestad legislativa son la misma cosa, por lo que el derecho no legislado expresamente no es derecho[19]. Aparece aquí el voluntarismo nominalista de fondo que influye en el pensamiento suarista.

Pasando al terreno de la sociedad política y al origen del poder, su pensamiento es claramente liberal: «lo que concierne a todos, debe ser aprobado por todos»[20]. El poder político solamente puede residir en la comunidad, por lo que únicamente es legítimo aquel poder civil que ha dimanado de la comunidad. Suárez aparece como claro defensor de la teoría del contrato social, del pacto entre individuos («singulorum»), que da origen a la sociedad civil. Aunque en este punto es aún ambiguo: en algunos momentos parece que la comunidad política es un ente jurídico originario y previo y, en otros momentos, se aproxima al individualismo liberal que concibe la sociedad como un pacto entre individuos. En todo caso está clara la idea pactista o contractual del poder, de tal manera que la arbitrariedad del poder hay que entenderla como una ruptura del pacto originario. Pero, si el príncipe es fiel al pacto, no debe ser cambiado. En este punto, Suárez no saca todas las consecuencias de los presupuestos anteriores, ya que justifica la monarquía española: el pacto incluye la aceptación del poder monárquico y mientras el rey sea fiel no está justificado cambiar de régimen político. Quizás Suárez no podía ir más allá teniendo en cuenta los condicionamientos de la época.

También jesuitas fueron Luis de Molina y Juan de Mariana. El primero estudió en Salamanca poco tiempo y su principal centro de docencia fue la Universidad de Coimbra. Más mayor que Suárez, Molina (1535-1600) introdujo algunas ideas que luego recogería y ampliaría su hermano de Orden. En 1593 apareció la primera edición de su tratado De Iustitia et Iure. Además de su contribución a la ciencia económica, Molina participa de la idea contractual del Estado y quizás es el autor que más acentúa el ser libre del hombre. Juan de Mariana (1536-1624) es bien conocido por su obra De rege et regis institutione, en la que defiende el tiranicidio. Eso es así, aunque con algunas cautelas. Mariana distingue claramente entre el rey legítimo y el que se convierte en un tirano, estableciendo unas condiciones muy específicas para que se pueda calificar a un monarca de tirano. En todo caso, la explicación última del tiranicidio es que el poder reside

en el pueblo y en este punto no se distancia de Suárez y Molina: el contractualismo. De todos los autores citados quizás es Mariana el que menos simpatiza con una monarquía absoluta; recela de los excesos del poder y por eso admira las instituciones medievales que limitan el poder real, singularmente el caso de la Corona de Aragón.

En 1609 Juan de Mariana publicó un interesante tratado sobre la manipulación monetaria efectuada por el Estado: De monetae mutatione, una de las obras de carácter económico más interesantes de la Escuela de Salamanca. El economista austríaco Friedrich Hayek afirma que en Mariana y varios de estos autores aflora una idea que, en definitiva, es la central de su pensamiento y también de la concepción de la economía de mercado: que hay un orden natural en las actividades humanas[21]. Más tarde, Schumpeter, en su conocida Historia del análisis económico, reconoce «el alto nivel del pensamiento económico español del siglo XVI» y considera justificado hablar de una Escuela de Salamanca de economistas[22]. En el campo de las ideas económicas las aportaciones de la Escuela de Salamanca son también decisivas para el pensamiento occidental[23], tanto en el campo de la ciencia económica como en la idea de libertad de mercado.

Ha sido la hispanista inglesa M. Grice-Hutchinson quien más ha contribuido a investigar y difundir las ideas económicas de los escolásticos españoles de la Escuela de Salamanca. Las ideas fundamentales en el campo económico de los teólogos españoles del siglo XVI, según esta autora, son[24]:

a) Una novedosa interpretación sobre la naturaleza, orígenes y funciones del dinero.

b) La teoría del valor, que enfatiza el carácter subjetivo basado en la «estimación común». Aunque se plantea un problema respecto a las «tasas» o precios fijos.

c) Una precisión respecto al valor del dinero, a partir de los presupuestos anteriores.

d) La formulación casi actual de una Teoría Cuantitativa en la que se relacionan precios con la abundancia de dinero. Se incluye aquí la primera referencia a Martín de Azpilcueta como el pionero en describirla (1556), doce años antes del texto de Jean Bodin considerado generalmente como su inventor.

e) Por último, los antecedentes de la Teoría del Tipo de Cambio de Divisas basado en la Paridad del Poder Adquisitivo (Purchasing Power Parity Theory), como fruto más conseguido de teoría monetaria y precursor de análisis económicos tan famosos como el «Bullion Report» de 1810.

Domingo de Soto había dedicado una parte de su tratado De Iustitia et Iure a la moral económica[25]. En el libro sexto del tratado, Soto trata sobre la usura, los préstamos, la venta a plazos, los contratos de sociedad y de seguro, los cambios de moneda y las ganancias producidas por el cambio de moneda. Sobre los préstamos, rechazando los usurarios, reconoce la licitud de un interés justo. Es interesante su apreciación sobre la fijación de los precios, dando importancia a la utilidad. Sobre el cambio de moneda reconoce no sólo su licitud sino también la utilidad de un sistema bancario, reconociendo la moralidad de una ganancia lícita en el cambio de moneda, es decir, en el negocio bancario.

De Juan de Mariana hemos citado su Tratado y discurso sobre la moneda de vellón, que es una rotunda defensa de una política monetaria sana y sin abusos del poder. En la línea de su defensa del tiranicidio o, en positivo, en su defensa de los derechos de los súbditos —del «regnum»— anteriores a los del «rex», Mariana afirma que el rey no es el dueño de los bienes de sus súbditos y no puede exigir impuestos («pechos») sin el consentimiento del pueblo, pues el impuesto significa la apropiación de una parte del patrimonio de los súbditos; para que tal apropiación sea legítima es preciso que los súbditos estén de acuerdo con ella. Tampoco puede el rey crear monopolios estatales

(«estanques»), que serían un medio disimulado de exigir impuestos; en el lenguaje del autor,

«si no es lícito poner pecho, tampoco lo será hacer esta manera de estanques sin voluntad de aquellos en cuyo perjuicio redundan»[26].

Y tampoco puede el rey obtener ingresos rebajando el contenido metálico de las monedas, como era frecuente en la España de los Austrias. Mariana advierte con gran claridad que la manipulación monetaria crea inflación que es un impuesto solapado y, al ser un impuesto, requiere el consentimiento de los gobernados. Así que

«este arbitrio nuevo de la moneda de vellón, que si se hace sin acuerdo del reino es ilícito y malo, si con él, lo tengo por errado y en muchas maneras perjudicial»[27].

Luis de Molina había dedicado también una parte de su tratado De Iustitia et Iure al tema económico, que aborda más específicamente en el Tratado sobre los préstamos y la usura (1597). Molina establece la relación entre precios y masa monetaria en unos términos que lo situarían casi como un contemporáneo de Adam Smith:

«Coeteris paribus, cuanto más abunda el dinero en un lugar tanto menor es su valor para comprar cosas con él, o para adquirir aquello que no es dinero. Así como la abundancia hace que disminuya su precio. Cuando la cantidad de mercancías y el número de comerciantes permanece invariante. Así también la abundancia de dinero hace aumentar los precios cuando la cantidad de mercancías y el número de comerciantes permanecen invariantes. Hasta el punto de que el mismo dinero pierde poder adquisitivo. Así vemos que, en la actualidad, el dinero vale en las Españas mucho menos que valía hace ochenta

años, debido a la abundancia que hay de él. Lo que antes se compraba por dos se compra hoy por cinco, o por seis, y quizá más. En la misma proporción ha crecido el precio de los salarios, las dotes y el valor de las fincas, las rentas, los beneficios y todas las demás cosas»[28].

También es importante la aportación de Luis de Molina a la doctrina del precio natural o precio de equilibrio en la nomenclatura moderna. El precio natural es el que tienen las cosas «por sí mismas, independientemente de cualquier ley humana o decreto público»[29], lo cual equivale a reconocer implícitamente el papel determinante de oferta y demanda.

Tomás de Mercado (?-1575) y Martín Azpilicueta (1492-1586) trataron con mayor intensidad y originalidad los temas económicos. Precisamente Azpilicueta, más canonista que teólogo, publicó Manual de confesores y penitentes, del que se imprimieron 81 ediciones entre 1549 y 1625, 38 de ellas en latín y las demás en castellano, italiano y portugués. A partir de la edición de 1556, aparece un anexo al Manual denominado: Comentarios resolutorios sobre usuras, cambios, simonía mental, defensa del prójimo, hurto notable e irregularidad. En estos Comentarios no se aleja demasiado de las opiniones de otros tratadistas condenando el préstamo usurario y aceptando el interés justo, pero es aquí el lugar donde Mercado expone, como ningún otro exponente de la Escuela de Salamanca, la inflación

«que haze subir, o baxar el dinero, que es de aver gran falta y necessidad, o copia del, vale mas donde e quando ay gran falta del, que donde ay abundancia...

Que todas las mercaderías encarecen por la mucha necessidad que ay y poca quantidad dellas, y el dinero, en quanto es cosa vendible, trocable, o conmutable por otro contrato, es mercadería, ... luego también el se encarecera con la mucha necessidad y poca quantidad de el...

Todas las cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del: como experiencia se ve que en Francia, do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aun en España, el tiempo, que avia menos dinero. Por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y los trabajos de los hombres, que despues que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata»[30].

Y atribuyó correctamente las causas de la inflación a la llegada masiva de oro y plata amonedables a la Castilla del siglo XVI, provenientes de América.

Suma de tratos y contratos es el título de la obra más conocida de Tomás de Mercado, publicada en 1569, y que es deudora en gran parte de la propia experiencia de Mercado en la América española, a la que conocía bien por haberse instalado allí muy joven. Es en Méjico donde ingresa en la Orden de Predicadores y se forma como teólogo hasta que es enviado a Salamanca a ampliar sus estudios. La Suma de tratos y contratos es una de las obras más importantes de pensamiento económico de la Escuela de Salamanca y de mayor influencia posterior. El libro segundo del tratado, que versa sobre «el arte y trato de los mercaderes», es el más extenso de toda la obra y comprende un total de veintidós capítulos en los que, después de referirse a la actividad mercantil y a los principios del precio justo legal y natural, pasa revista a los principales tratos y contratos practicados por los comerciantes en su tiempo. El punto de partida de su filosofía económica es la razón, el orden natural, una fuente doctrinal idéntica a la de los economistas liberales y, en concreto, a la de Adam Smith que conoció la obra de Mercado a través de su maestro Hutcheson[31]. Mercado perfiló con claridad la idea del valor económico y comprendió y expuso su carácter social, es decir, su dependencia de la diferencia de necesidades según el distinto grado de conocimiento de la utilidad de las cosas en una sociedad determinada según su desarrollo cultural y sus diferentes costumbres. Intuyó también la relación entre valor económico y escasez. Mercado trató con gran rigor temas como los cambios o el precio de la moneda y, como Azpilicueta, estableció también la relación entre precios y masa monetaria.

Las obras económicas de los maestros de la Escuela de Salamanca fueron ampliamente leídas por sus contemporáneos y fueron también traducidas a lenguas extranjeras. Grice-Hutchinson ha destacado esta influencia. Hugo Grocio y Samuel Pufendorf conocieron la obra de Azpilicueta y Mercado y la difundieron, llegando hasta Adam Smith. Schumpeter dedica también unas páginas de su Historia del análisis económico a destacar la aportación de la Escuela Económica de Salamanca (a la que denomina escolástica tardía), que el profesor José Larraz ya había reivindicado unos años antes en su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, leído el 5 de abril de 1943, bajo el título de El cuantitativismo monetario de Salamanca.

Los economistas liberales han tenido que reconocer a los tratadistas de la Escuela de Salamanca como sus precursores. Así lo resume el profesor Velarde Fuertes:

«Hace no demasiados años un conjunto de economistas notabilísimos, todos ellos amantes de la libertad económica, agrupados en la Mont Pelerin Society, fundada por Hayek, venidos de los cuatro puntos cardinales, aparecieron en Salamanca y se dirigieron al Convento de San Esteban. Allí, sobre las sencillísimas tumbas donde descansan Vitoria, Domingo de Soto, Pedro de Valencia, depositaron coronas de flores. Era el homenaje a sus predecesores, aquellos que supieron reaccionar ante la pregunta que se hizo a Francisco de Vitoria, en la Sorbona, en 1517»[32].

El mismísimo Hayek, en Salamanca, declaró que en esta ciudad, en los siglos XVI y XVII, floreció una Escuela de economistas fundada en el derecho natural claramente precursora del liberalismo económico y del libre mercado, aunque con sus limitaciones puestas de relieve por algunos economistas[33].

El pensamiento de la escolástica tardía española muestra una continuidad entre el pensamiento anterior a la Ilustración y el ilustrado, unos antecedentes claros que establecen un puente entre algunas de las ideas que posteriormente

secularizadas defenderán los liberales. Pero algunas de las ideas preliberales que están en el substrato filosófico de la escolástica española del siglo XVI se perderán o transfigurarán en el siglo siguiente, el del Barroco y el Absolutismo. Con Juan Bodino (1530-1596) ya se va perfilando el cambio ideológico. Su obra más famosa, Six livres de la Népublique (1576), fue traducida prontamente al castellano (Turín 1590). Frente a las querellas religiosas que desgarraban la sociedad francesa, Bodino defiende un Estado secular, tolerante con las creencias religiosas, pero unido gracias a la autoridad reforzada y absoluta del monarca. Para Bodino «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república»[34]. El adjetivo absoluto indica la total disponibilidad del poder por parte del rey, del cual emana el poder legislativo. Ya no hay pacto del rex y del regnum: hay supremacía del rex sobre el regnum. El Estado es el creador del Derecho positivo que está por encima de cualquier pacto implícito, costumbre o tradición previa. Aunque el poder real es absoluto, garantía de la unidad del reino, no es totalitario, tienen sus limitaciones como son la ley de Dios y la ley natural. El rey no es un inventor caprichoso de la ley, es quien concreta las exigencias de la ley divina y natural (previas y anteriores a la soberanía del Estado) en forma de leyes positivas. Aunque Bodino aún es deudor del iusnaturalismo de origen cristiano, su defensa del gobierno monárquico absoluto le aparta de la tradición escolástica pactista que entiende el poder real como una delegación del pueblo, tesis que Bodino no admite.

Con Bossuet (1627-1704), la teoría del absolutismo monárquico alcanza su cénit, pero se aparta de la forma más secularizada que le dio Bodino. En su obra Política sacada de las Sagradas Escrituras (1709), el autor francés no sólo defiende la monarquía absoluta, sino que le atribuye un origen divino. La autoridad es sagrada, el rey es el lugarteniente de Dios (su «vicarius»), es paternal, está inspirada en la bondad, es absoluta, no ha de dar cuentas a nadie... aunque esté limitada por la ley divina y la razón[35]. Bossuet era también galicano, es decir, defensor de la supremacía en cuestiones temporales del rey sobre el Papa, al que sólo le reconocía una potestad espiritual. El galicanismo no es más que una forma de regalismo.

Las ideas absolutistas influyeron en la difusión del regalismo. La supuesta armonía entre Estado e Iglesia se iba a romper. La vieja tesis medieval que

acepta la supremacía del Papa sobre el poder temporal iba a ser sustituida por la teoría del «poder indirecto», que atribuye al Romano Pontífice un poder sobre los asuntos temporales que están en conexión con el orden espiritual. El poder de la Iglesia queda así limitado a aquellas cuestiones de orden temporal que afectan a la salvación espiritual de los fieles. La tesis del poder indirecto tenía la ventaja de distinguir con mayor claridad ambas potestades: temporal y espiritual, Estado e Iglesia. Y, con el tiempo, permitió el sometimiento de la Iglesia al poder temporal, que es lo que pretende el regalismo. El impulso definitivo en el proceso de secularización de la política hay que situarlo, sin embargo, en el llamado Siglo de las Luces. El siglo XVIII será el gran siglo del regalismo. Y, como veremos, el liberalismo español será más regalista que anticlerical.

Es precisamente en este deseo de someter la Iglesia al interés común —o, si se prefiere, en este uso instrumental de lo religioso—, donde hay que encontrar el triunfo de la política sobre la religión. Este nuevo Estado, que trataba de reafirmar su soberanía frente a las tutelas eclesiásticas, utilizó todo su aparato de propaganda para caracterizar al rey como un ser virtuoso cuyo poder emanaba directamente de la Providencia. El rey se convertiría así en el auténtico vicario de Dios en el reino y, por extensión, en la verdadera cabeza de la Iglesia católica de sus territorios. La gran paradoja, por tanto, fue que la persona del rey tuviera que «sacralizarse» para reforzar su autoridad e independencia frente a la Iglesia[36].

El napolitano Pietro Giannone, autor de la Istoría civile del Regno di Napoli (1723), más que entender las relaciones entre Iglesia y Estado como la correspondencia entre dos iguales, pretendía hacer de las iglesias instituciones que vivieran en el interior de un Estado. En otras palabras: el Estado era plenamente autónomo y soberano y, como tal, superior. Las tesis de Giannone, ampliamente difundidas en Europa, penetraron también en España (Carlos III había sido rey de Nápoles) y contribuyeron a consolidar el regalismo subyacente. El regalismo sería un sistema que defendía el predominio del Estado sobre la Iglesia, ejerciendo el primero funciones de tutela y defensa de la institución eclesiástica y reconociendo una soberanía espiritual del Papa, pero no de la Curia romana y del aparato burocrático romano. Durante el siglo XVIII derivó en una clara subordinación de la Iglesia a los mandatos del soberano[37]. La

supremacía del Estado sobre la Iglesia será un distintivo del liberalismo. Supremacía que puede entenderse en términos de separación amistosa que incluye la colaboración mutua para el bien común (como defenderán los católicos liberales) o como anticlericalismo agresivo que tiende a arrinconar a la Iglesia (como defenderán los liberales laicistas).

El gran momento del regalismo español fue durante el reinado de Carlos III (1759-1788), que vino precedido por la firma del Concordato de 1753, obra maestra del regalismo y que regirá, al menos de iure, hasta 1851. Como ha escrito Dufour, el concordato suponía el control del aparato eclesiástico por el Estado[38]». El concordato suponía de facto la concesión del regio patronato al rey de España para los nombramientos episcopales y otras dignidades[39]. Indudablemente, el concordato suponía poner a la jerarquía española en manos de los gobiernos ilustrados, quienes podían ahora acometer una reforma eclesiástica por la que clamaban los regalistas y nombrar obispos afines a la Corona. Fue Carlos III el primer monarca que aplicó en plenitud el concordato y consiguió una jerarquía episcopal sumisa[40]. Al regio patronato se añadió el exequator o censura previa de cualquier documento doctrinal que venía de Roma y que de esta manera podía ser vetado por la Corona. La sumisión y el control de la Iglesia serían así completos, reservando al Papado una simple primacía espiritual. El galicanismo fue la primera manifestación de regalismo: la influencia de autores como Bossuet en España está bien documentada, así como la de otros autores galicanos[41].

El regalismo no implicaba ni anticlericalismo ni heterodoxia. Los regalistas españoles eran, a la vez, sinceros católicos —como lo fue Carlos III— aunque recelaban del poder temporal del Papa y defendían una reforma de la Iglesia. Una de estas reformas, quizás la más subrayada, sería la de los regulares. La idea de los ilustrados en general y, sobre todo, de los regalistas, era que los frailes eran excesivos, inútiles y fanáticos. No pretendieron su supresión —aunque fueron creando el clima que lo propició— pero sí su reducción drástica. En 1797 había en España 49.365 religiosos y 24.007 monjas[42]. Los ministros de Carlos III intervinieron en el gobierno interior de las Órdenes, consiguieron sustraerlos a la autoridad de los superiores centrales de Roma y proyectaron reformas sin conseguir llevar a cabo ninguna. El exponente mayor del regalismo borbónico

fue el decreto de 5 de septiembre de 1799, obra del ministro Urquijo, por el que se otorgaba a los obispos —por parte del rey, no del Papa, que acababa de fallecer— «toda la plenitud de sus facultades conforme a la antigua disciplina de la Iglesia para dispensas matrimoniales y demás que les competen». El famoso decreto, considerado por algunos autores, como Menéndez y Pelayo, como un verdadero cisma de la Iglesia española, tuvo escasa vigencia y fue derogado el 26 de marzo de 1800.

Otro de los blancos de la crítica regalista era el excesivo poder de la Iglesia en tierras y bienes llamados de manos muertas o amortizados. En 1765, Pedro Rodríguez Campomanes, uno de los ilustrados regalistas del reinado de Carlos III, planteó sin ambigüedad el tema de la desamortización en su Tratado de la regalía de amortización (1765), obra de gran erudición y respeto formal a la Iglesia. Campomanes dibujaba en su obra un proyecto de Iglesia reformada, fiel a los orígenes, pobre y sustentada por los fieles, dirigida por obispos y concilios dotados de autoridad espiritual pero fieles al rey[43]. En la misma línea, aunque más centrada en la vertiente económica está el Informe de la Ley Agraria de Jovellanos (1795). R. Herr, al comentarlo, pone de relieve que el planteamiento desamortizador —uno de los puntos programáticos del liberalismo del siglo XIX — ya está claramente diseñado. Jovellanos, con una filosofía económica claramente liberal, defiende la libertad económica para el acceso a la propiedad agraria y reconoce que la enorme masa de tierras amortizadas es un obstáculo. Los bienes agrarios de conventos y monasterios estaban vinculados a la correspondiente orden religiosa y no podían ser vendidos. La decisión de desamortizar se tomará durante el reinado de Carlos IV (1788-1808) y, por lo tanto, es un claro antecedente del programa liberal. Aunque en el planteamiento de este monarca hay un matiz importante que seguirán después los liberales moderados: desamortizar con el permiso, de buen o mal grado, otorgado por la Santa Sede. Dada la situación de sumisión de la Iglesia a la que había llegado el regalismo borbónico, eso no era difícil.

La primera desamortización eclesiástica se realizó en 1798 y obligó a la venta de bienes de hospitales, hospicios, casas de misericordia, cofradías, memorias, obras pías, patronatos reales y colegios mayores, que serían compensados con títulos de la deuda pública. En 1807 se realizó otra desamortización: esta vez se

ponían a la venta, con el permiso de Roma, una séptima parte de los bienes raíces de la Iglesia. En total, se desamortizó un 15 por ciento del total de bienes eclesiásticos[44]. Los liberales no hicieron más que heredar tanto el regalismo como el programa desamortizador, ambos ligados en un proyecto o concepción común de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El siglo XVIII es también el del jansenismo, corriente doctrinal dentro del catolicismo de gran complejidad y matices[45]. El jansenismo de finales del siglo XVIII es un movimiento difuso, no necesariamente heterodoxo, que se distinguiría por estas notas: regalismo, crítico con los religiosos y con los jesuitas de manera particular e insistente, desconfianza hacia el gobierno central de la Iglesia, defensor de más poder episcopal, búsqueda de una reforma de la Iglesia en aras de una espiritualidad más interior, menos ritualista y más rigorista y un cierto espíritu ilustrado (aversión a una religiosidad demasiado exterior, en ocasiones hasta supersticiosa). El jansenismo de la época de la Ilustración tendrá su momento álgido en el llamado Sínodo de Pistoia (1786), en donde se mezclan afirmaciones de dudosa ortodoxia con propuestas que serán recogidas casi doscientos años más tarde por la Iglesia: reforma litúrgica, lengua vernácula, mayor participación de los fieles... El Sínodo defendía también una Iglesia más episcopal y menos dependiente de Roma. Las actas del Sínodo fueron publicadas en castellano en 1788, influyendo en los filojansenistas españoles, sobre todo en los clérigos más reformistas y, singularmente, en la Universidad de Salamanca. Los acuerdos de Pistoia fueron condenados por Pío VII en 1794, pero la bula condenatoria no fue publicada en España hasta 1801, gracias a la presión de los reformistas que lo retrasaron[46].

Aunque regalismo y jansenismo son dos corrientes ideológicas distintas, a finales del siglo XVIII y en España se pueden considerar unidas. El antijesuitismo de los jansenistas será uno de sus distintivos más claros, aunque también habría que recordar que los jesuitas acusaban de jansenistas a cuantos no eran seguidores de sus teorías morales: los jesuitas eran acusados de «laxos» en Teología moral, mientras que el jansenismo es más bien rigorista. El ambiente antijesuita se había extendido por la Europa del siglo XVIII. No perdamos de vista que los jesuitas eran una Orden muy ligada al Papado y los regalistas recelaban de quienes se podían apartar de la supremacía real. En España, durante

el reinado de Carlos III, los jesuitas cayeron en desgracia (aunque el confesor de Fernando VI, antecesor de Carlos III en el trono, era un jesuita) y se consumó así una de las medidas más regalistas: la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

M. Batllori ha resumido muy bien las relaciones entre regalismo y jansenismo:

«Toda la cultura eclesiástica del siglo XVIII europeo se mueve entre dos polos: regalismo y jansenismo. No son dos polos antagónicos, porque están unidos por un eje interior que les da íntima coherencia; pero son dos polos distintos. El regalismo es, esencialmente, una concepción jurídica laica sobre las relaciones entre Estado e Iglesia. El jansenismo, una concepción particular de la esencia más interna de la vida interna de Iglesia, que sólo en un segundo momento llegará a tener implicaciones regalistas: este segundo momento fue, precisamente, el de los últimos decenios del siglo XVII y todo el XVIII»[47].

El jansenismo español no es en absoluto heterodoxo, con algunas excepciones. Es un movimiento difuso, defensor de una religiosidad más interior, receloso de los jesuitas[48], más o menos regalista, pero sin pretender rupturas con Roma, en todo caso contrario al excesivo intervencionismo de la Curia. Más que de jansenismo, estaríamos hablando de un «parajansenismo» o «filojansenismo», es decir, de la influencia de algunas ideas jansenistas más que de una aceptación de los posibles errores dogmáticos del jansenismo francés del siglo XVII[49]. En algunos casos, los jansenistas españoles fueron más episcopalistas que regalistas: entendían que se debía reforzar más la autoridad de los obispos que no la de la Corona. Appolis ha resaltado la existencia de un «tercer partido»[50] entre los jansenistas propiamente heterodoxos (condenados por la bula Unigenitus de 1713) y los «zelanti» claramente antijansenistas (allí estarían los jesuitas). El «tercer partido» sería el de los «filojansenistas», próximos a algunas de sus tesis (las más ortodoxas). Los clérigos ilustrados españoles estarían sobre todo en este grupo, plenamente ortodoxo, entre el que destaca el obispo Josep Climent.

Climent (1706-1781), estudió Filosofía en la Universidad de Valencia y, una vez licenciado, inició los estudios eclesiásticos[51]. En 1727 se doctora en Teología y al año siguiente obtiene una cátedra de esta disciplina en la misma universidad. En 1731, con veinticinco años, es ordenado sacerdote, alternando la docencia con sus deberes pastorales. Fue párroco de San Bartolomé (1740) y canónigo magistral de la catedral levantina (1748).

En 1766 fue nombrado obispo de Barcelona, a pesar de que inicialmente había renunciado al nombramiento, probablemente por considerar excesiva la influencia de los jesuitas en esta diócesis al entender que podían ser un obstáculo a su labor pastoral. Tras su preconización estaba la mano del gobierno antijesuita del conde de Aranda, que vio en Climent una persona favorable a secundar la próxima orden de expulsión. Ya en sus primeros gestos mostró su arraigado episcopalismo: eligió Tarragona para su consagración, como muestra de respeto a la Iglesia primitiva, y en su primer sermón condena el laxismo y se muestra moderadamente filojansenista.

Aunque Climent no influyó directamente en la expulsión de los jesuitas, su opinión al respecto no deja lugar a dudas. Siempre se había manifestado en contra de la Compañía de Jesús, a cuyos miembros acusa de ser defensores de doctrinas probabilistas o laxistas, de obstaculizar la reforma de las costumbres y de acusar de jansenistas a sus contrarios[52]. De todos modos, su antijesuitismo fue más teológico-pastoral que personal, su conducta fue recta e independiente, lo que le valió sospechas de poco rigor antijesuítico.

Como obispo de Barcelona realizó una importante labor pastoral y social. Aprovechando la expulsión de los jesuitas erigió diez escuelas gratuitas para niños pobres, promovió la cultura catalana ofreciendo su mecenazgo para la edición de un diccionario de la lengua catalana (que no llega a publicarse por presiones gubernamentales), realizó numerosas visitas pastorales condenando sin perdón las inmoralidades que observaba, renovó la oratoria sagrada, dando más importancia a una predicación basada en la transmisión de la fe, luchó contra la superstición introducida en no pocas costumbres populares, reformó procesiones

y romerías y dio un gran impulso a la beneficencia.

Climent, integrista e ilustrado al mismo tiempo, como lo define su biógrafo Tort[53], es uno de los clérigos filojansenistas españoles de cierto relieve, hombre erudito, austero, de rígidas costumbres y celoso en el cumplimiento de sus obligaciones. Fue corresponsal y amigo de un conocido clérigo jansenista francés, l'abbé Clement. De todos modos, el jansenismo de nuestro obispo no pasa de concretarse en su compromiso por la reforma eclesiástica, su episcopalismo, su admiración por la Iglesia primitiva y su antijesuitismo ligado a la defensa del rigorismo moral. Sería el más claro exponente del llamado «tercer partido» en España. El 26 de marzo de 1769 publica una pastoral que compendia sus ideas: defiende los concilios provinciales, la colegialidad episcopal y el derecho a pedir cuentas al Papa, al que considera sujeto al Concilio. Obviamente, la pastoral no cayó bien en Roma e, incluso, se rumoreó su inclusión en el Índice y llegó a ser abierto un proceso por sospechoso de herejía que acabó reconociendo su ortodoxia[54].

Hombre bien informado de las corrientes ideológicas de su tiempo (poseía una buena biblioteca y leía numerosas publicaciones españolas y extranjeras), Climent tomó partido por alguna de las cuestiones Iglesia-Estado. Fue decididamente antirregalista pues entendía que, en España, las competencias que el Estado rescataba de la intromisión de la Iglesia no se cedían al episcopado, si no a la Corona. Por eso fue muy crítico con el regio patronato sobre la Iglesia española. Su postura era un clericalismo episcopal, enfrentado tanto a Roma como a Madrid.

En 1773 se produjeron en Barcelona y en toda Cataluña diversos motines contra las quintas forzosas establecidas por Carlos III. En Barcelona, los amotinados pidieron y obtuvieron la mediación de Climent, que consiguió calmar los ánimos, adquiriendo un liderazgo indiscutible. Este hecho pesó en el ánimo de Carlos III para alejar a Climent de Barcelona, nombrándole obispo de Málaga (1774), cargo al que renunció. Como se le obligara a aceptar el nombramiento, terminó por enviar una representación al rey, renunciando tanto a la sede de

Málaga como a la de Barcelona (15 de marzo de 1775), causando gran consternación en su diócesis. Se retiró a Castellón, en donde falleció en 1781.

Otra de las figuras de este filojansenismo hispánico es la del obispo titular de Palmira y abad de La Granja de San Ildefonso, Félix Amat (1750-1824), sacerdote del círculo personal de Climent, quien debió influir en su pensamiento. Fue canónigo de Tarragona, en donde entabló amistad con el también filojansenista arzobispo Armanyà y en donde fue uno de los fundadores de la Sociedad Económica de Amigos del País, uno de los principales instrumentos de difusión de la ideología ilustrada. Amat fue afrancesado, aceptando cargos de relieve con José I, entre otras razones porque veía en Bonaparte ocasión propicia para acometer reformas en la Iglesia[55]. Entre 1817 y 1822 publicó las Observaciones pacíficas sobre la potestad eclesiástica, en las que defendía una postura próxima al galicanismo, defendiendo incluso la supremacía del poder civil. Las Observaciones fueron puestas en el Índice de Libros Prohibidos. Aunque Amat no fue nunca un clérigo liberal, sus posiciones doctrinales, sobre todo las Observaciones —leídas con interés por no pocos liberales de Cádiz— influirán en la política religiosa del liberalismo español. Una biografía reivindicadora de la plena ortodoxia del obispo de Palmira fue la escrita por su sobrino Félix Torres Amat (1772-1847), obispo de Astorga, y al que ya se le puede entender como uno de los primeros exponentes del liberalismo católico español.

Otros clérigos filojansenistas del XVIII español fueron: el obispo de Murcia, Manuel Rubín de Celis (1712-1784), que reformó su Seminario e introdujo textos de carácter jansenista, o el arzobispo de Tarragona Armanyà (1718-1803), declarado antijesuita y perteneciente al círculo de Climent. El obispo de Salamanca Felipe Bertrán (1704-1783) fue un clérigo sensible a la Ilustración y filojansenista. Como inquisidor general (1774) aprobó una nueva traducción de la Biblia al castellano[56]. Como obispo de Salamanca se había propuesto una reforma de los famosos Colegios Mayores, por lo que se encontró una fuerte oposición. Bertrán, como tantos otros ilustrados del XVIII, consideró a los jesuitas instigadores de la Contrarreforma, por lo que fue uno de los principales valedores de su expulsión. Bertrán sería, junto a Climent, otro de los más claros representantes del «tercer partido» en España.

Caso aparte es el del cardenal Francisco de Lorenzana (17221804), que fuera arzobispo de Méjico y Toledo. De mentalidad reformista, desplegó una incansable labor especialmente a favor de los pobres (a quienes nombró herederos en su testamento). En 1771 convocó un concilio provincial mejicano, cuyos decretos demasiado reformistas no fueron aprobados ni en Madrid ni en Roma. Hombre de gran cultura, fue el prototipo de clérigo ilustrado español moderado, abierto a los avances científicos, promotor de una importante biblioteca, restaurador del rito mozárabe, buscador de incunables... Moderadamente regalista, crítico con los jesuitas con los que chocó nada más llegar a Méjico, practicó una pastoral de inspiración jansenista: quiso erradicar costumbres que creía supersticiosas, impulsó una mejor instrucción catequética en los niños, defendió un clero más culto, practicó una caridad que acercara la Iglesia a los pobres y defendió también un moderado episcopalismo. Precisamente por ser el Primado de España, su influencia fue mayor. En el campo económico fue un curioso crítico del monopolio español sobre las colonias americanas, al que consideraba causante de la postración de Nueva España. Envió un duro informe al rey Carlos III pidiendo la supresión de las trabas fiscales en la América española y haciendo notar el abandono en que estaban los indios americanos, a quienes defendió todo lo que pudo[57].

Estos clérigos a los que, en mayor o menor grado, se les puede calificar de ilustrados, conforman el ambiente en que se formaría una minoría clerical española preliberal que acabaría por aceptar sin problemas el liberalismo de Cádiz. La Ilustración, como ha escrito Sarrailh, penetró en el alto clero y muchos obispos tuvieron un papel de poderosos e ilustrados sostenedores del progreso[58]. Estos hombres no encontraron ninguna incompatibilidad entre su fe católica y las ideas de una Iglesia reformada y más episcopal que defendían jansenistas y regalistas. La mayoría de historiadores no suscriben hoy la visión de una Ilustración «impía» y casi herética que nos dibujaba Marcelino Menéndez y Pelayo. Incluso el más pretendidamente volteriano de los ilustrados, el famoso conde de Aranda, no tuvo inconveniente de hacer una solemne profesión de su fe nada menos que en París[59]. A estos clérigos se les sumarían laicos, altos funcionarios de la Corte, que conforman la élite de la Ilustración española a la que de ninguna manera se la puede calificar de heterodoxa.

La inmensa mayoría de ilustrados españoles fueron sinceros católicos, no dudaron nunca de la primacía del Papa en cuestiones doctrinales, aunque discutían sus intromisiones temporales. Estos reformadores, como muy bien ha destacado Egido[60], deseaban un retorno a la Iglesia primitiva, idealizada no obstante, más centrada en el colegio episcopal que en la primacía papal, sin el excesivo poder de los frailes —uno de los blancos favoritos de sus críticas— y más pobre, de ahí una justificación más evangélica de las posteriores desamortizaciones. Otro de los referentes históricos de los reformistas es la Iglesia visigótica, fundada en sus famosos Concilios, bajo presidencia real; una estupenda síntesis de episcopalismo y regalismo. En consecuencia, se llega a la visión de una Iglesia teóricamente competente en la esfera espiritual, la del «sacerdocio», pero, en la práctica, desnuda de cualquier atisbo de poder legislativo (anulado por la aplicación del exequatur), jurisdiccional o coactivo. Es la realización —parcial y efímera, formulada radicalmente por Campomanes — de la utopía de una Iglesia primitiva, del retorno a los tiempos en que la potestad eclesiástica no era propiamente coactiva, y sí penitencial y paternal[61].

Así pues, el período histórico de las Cortes de Cádiz viene precedido de un movimiento intelectual transversal en el alto clero y en la élite ilustrada que, con pocas excepciones, se podría resumir así:

1) Ortodoxia doctrinal, aceptación casi unánime del catolicismo como fe personal y colectiva del pueblo español.

2) Necesidad de una reforma de la Iglesia, teniendo como modelo el de los primeros siglos del cristianismo. Esta reforma pasa por la reducción drástica del clero regular, la disminución de los bienes eclesiásticos y una mayor responsabilidad episcopal.

3) Una Iglesia afecta al poder civil, que garantiza su estatus social y jurídico a

cambio de servir a la cohesión social y defender el Trono frente a cualquier posible enemigo.

4) La religión como discurso justificador del poder político. De ahí que tanto liberales como absolutistas busquen el apoyo del catolicismo. En un primer momento, liberales y absolutistas se declararán católicos y, de hecho, no habrá mucha diferencia entre sus proyectos; ambos serán regalistas y argumentarán con criterios religiosos sus posturas doctrinales. El problema religioso, la relación entre poder civil y espiritual, será un tema crucial en el siglo XIX español. En el fondo, los enfrentamientos y luchas entre liberales y absolutistas serán querellas entre católicos.

NOTAS

[1] Belda (2000), pp. 6-41.

[2] Francisco Suárez, principal representante de los jesuitas, será alumno de Salamanca, en donde tomará contacto con los teólogos dominicos. Como profesor, impartió clases en el Colegio Romano y en Coimbra, contribuyendo así a difundir las inquietudes intelectuales de la Escuela salmantina.

[3] Op. cit., pp. 147-207.

[4] Pena González (2009), p. XV.

[5] Grice-Hutchinson (1989).

[6] Belda, op. cit., p. 151.

[7] Vid. Pereña, La Escuela de Salamanca y la duda indiana, en AA. VV. (1984).

[8] La «relección» era una especie de lección magistral o conferencia que los catedráticos estaban obligados a impartir en algunas fechas señaladas del año académico y, por lo tanto, tenía más trascendencia pública.

[9] Una visión de conjunto en: AA. VV. (1984).

[10] Pereña, La Escuela de Salamanca y la duda indiana, en: AA. VV. (1984), pp. 291-344.

[11] La ONU decidió otorgar el nombre de «Sala Francisco de Vitoria» a la sala del Consejo del Palacio de la Paz de Ginebra, con pinturas de José María Sert.

[12] Hernández, La hipótesis de Francisco de Vitoria, en: AA. VV. (1984), pp. 350-361.

[13] Sobre la influencia de los jesuítas en el nuevo enfoque de la Moral: Vilanova (1987-1992), vol. 2, p. 638.

[14] Edición facsímil: V. Carro, Domingo de Soto. De Iustitia et Iure, 5 vols.,

Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

[15] Publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971, con estudio preliminar de L. Pereña.

[16] De legibus, III, c. 2.

[17] Carpintero (2002).

[18] De legibus, III, c. 121.

[19] Carpintero, op. cit.

[20] De legibus, III, c. 121.

[21] Hayek (1978-1982), vol. I, pp. 257 y 278.

[22] Citado por Grice-Hutchinson, op. cit., p. 24.

[23] Una visión de conjunto: Cirilo Flores, La Escuela de Salamanca y los orígenes de la Economía, en: Robledo y Gómez Camacho (1998), pp. 123-145.

[24] Según la síntesis de Gómez Rivas (2002).

[25] Un resumen en: Barrientos (1985), pp. 141-278. Para la contribución a la ciencia económica: Fuentes Quintana (1999), pp. 177-207.

[26] Vid. Beltrán (2002).

[27] Ib.

[28] De Iustitia et Iure, disputa 335.

[29] Ib., disputa 345.

[30] Comentario resolutorio de cambios..., cap. XII, 51.

[31] Beuchot, M., e Íñiguez, J. (1990), p. 24.

[32] Velarde (2002).

[33] Schwartz (2004), reconociendo sus aportaciones, destaca algunos rasgos anticapitalistas, como la condena del préstamo a interés como usurario en determinados casos (no aceptaban el «lucro cesante» como causa de interés, sólo el «daño emergente») o la aceptación del precio justo como el impuesto por la

autoridad. En todo caso, el liberalismo del que pueden ser precursores estos autores no es un liberalismo del «laissez faire», sino uno regulado. Podríamos decir que su aceptación de la economía de mercado se hace desde una perspectiva moral y que entronca con la posterior doctrina social de la Iglesia, que nunca ha aceptado un liberalismo económico sin fundamentos morales y, por lo tanto, sin un cierto papel del Estado.

[34] Citado por Prieto (1996), p. 292.

[35] Ib., p. 353.

[36] Rodríguez López Brea (1999), p. 358.

[37] Ib., p. 359.

[38] Dufour, Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868, en: Aubert (2002), p. 12.

[39] De iure el Papa se reservaba el derecho de nombramiento de obispos y dignidades, pero lo subrogaba a la Corona. Se trata de una ficción jurídica que salva al titular del derecho (el Papa), pero que en la práctica lo ostenta el rey. Vid.: Gérard Dufour, Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868, en: Aubert (2002), pp. 11-20. La Corona española ya poseía el regio patronato de las dignidades del antiguo reino de Granada y de América.

[40] Egido, El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII, en: Mestre (1979), pp. 123-249.

[41] Mestre, Religión y cultura en el siglo XVIII español, en: Mestre (1979), pp. 649 y ss.

[42] Revuelta (1976), pp. 17-22.

[43] Corona y Armillas (1984), p. 572.

[44] Herr (1991), p. 170, que incluye un cuadro estadístico por regiones.

[45] Para una visión de conjunto vid. Carreyre: «Jansénisme», en: Dictionnaire de Théologie Catholique, VIII, cols. 318-529.

[46] Mestre, «La repercusión del Sínodo de Pistoia en España», en: Il Sinodo di Pistoia del 1786: atti del Convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato, 1986.

[47] Batllori (1967), p. 230.

[48] Sobre la campaña antijesuítica durante el siglo XVIII en España: Egido (2007), pp. 247-250.

[49] Cottret, La Querelle janséniste, en: Mayeur (1997).

[50] Appolis (1966), p. 269.

[51] Sobre Climent: Tort (1978).

[52] Carta a su amigo José Tormo, 13-III-1768, citada por Tort, op. cit., p. 71.

[53] Ib., p. 91.

[54] Mestre, op. cit., p. 622-626.

[55] Corts (1991), p. 176.

[56] La Biblia había sido traducida al castellano desde la Edad Media. La versión más conocida es la Biblia Alfonsina (1280, de Alfonso X el Sabio). En los siglos XV y XVI se hicieron otras traducciones parciales (del Antiguo o del Nuevo Testamento). El concilio de Trento estableció rígidos requisitos para la versión en lengua vulgar de la Biblia, con lo que, en la práctica, se hacía muy difícil acometer nuevas traducciones, hasta la que autorizó Bertrán.

[57] Corona y Armillas, op. cit., p. 595.

[58] Sarrailh (1985), p. 89.

[59] T. Egido, La religiosidad de los ilustrados, en: AA. VV. (1987), p. 399.

[60] Ib., p. 404.

[61] Ib., p. 408.

3. EL MARCO JURÍDICO-POLÍTICO DEL CATOLICISMO (1808-1868)

Un liberal republicano, como Nicolás Salmerón, pronunciaba estas palabras en las Cortes de 1855:

«No se crea que defendemos la libertad de cultos porque seamos menos católicos que los que sostienen la intolerancia religiosa. No, señores, tenemos la convicción de que la religión cristiana es la primera, la única verdadera; y por eso no tememos ponerla frente a frente a las demás, pues estamos seguros de que no ha de perecer, ni ha de desprestigiarse con las libres polémicas del libre examen»[1].

La convicción de que España es una nación católica, que los españoles son católicos y que el catolicismo ha sido y es un elemento de cohesión social fue una idea compartida por los liberales españoles, tanto moderados como progresistas. Otra cuestión diferente es, si, aun reconociendo el valor del catolicismo, se deben admitir otros factores como la libertad religiosa o de cultos o un estatuto jurídico peculiar de la Iglesia en el nuevo Estado liberal. Dos fueron, por lo tanto, los grandes temas políticos que dividieron a los liberales españoles y, no digamos, a éstos con los que se mantuvieron aferrados al tradicionalismo carlista: el tema de la unidad católica de España y las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El primer acto de la nueva situación política es la llamada guerra de la Independencia, en donde el factor religioso fue fundamental. Y también la primera división entre católicos afrancesados y patriotas. El papel del clero (sobre todo del rural) fue claramente antifrancés y exaltador de los sentimientos religiosos del pueblo frente a José Bonaparte, el Rey Intruso. Napoleón era considerado el Anticristo[2] y, en general, se identificaba lo francés con la

revolución, la persecución de la Iglesia y las matanzas de sacerdotes durante la época del Terror de la Revolución francesa. Por extensión, se condenaban las costumbres y el afrancesamiento que había entrado en España con los ilustrados. Antonio de Capmany escribió su Centinela contra los franceses, en el que fustiga la corrupción afrancesada que ha penetrado en la vida española, defendiendo los valores tradicionales y, por lo tanto, religiosos que están en la entraña del pueblo[3]. Nació durante la guerra un populismo antifrancés que fue impulsado por una mayoría del clero.

Los clérigos ilustrados, acostumbrados al elitismo dieciochesco, no tuvieron más remedio que decantarse por el Rey Intruso o buscar un nuevo patriotismo en el liberalismo de Cádiz, nada diferentes, por cierto, en materia religiosa. El modelo de Iglesia era la reformada, renovada en costumbres, purificada, interior, moralmente exigente, que no conectaba con el modelo popular aferrado a una religiosidad que, en muchos casos, era la antítesis de la defendida por aquellos eclesiásticos borbónicos. Estos hombres siguieron a la sombra del poder del Estado para que fuera él quien impulsara las reformas que anhelaban.

José I y las Cortes de Cádiz se ocuparon de la cuestión religiosa y con grandes coincidencias. Tanto el Estatuto o Carta Otorgada de Bayona (1808) como la Constitución de Cádiz (1812) mantienen sin fisuras la confesionalidad del Estado al que se añade, en este último caso, una proclamación entusiasta de adhesión a la fe católica:

Estatuto de Bayona
«Artículo 1: La religión Católica, Apostólica y Romana, en España y en todas las

Aunque la Constitución de Cádiz, la famosa «Pepa», abrió la puerta de las libertades políticas en España, la libertad religiosa ni tan siquiera se planteó. Los diputados gaditanos eran convencidos católicos y no consideraron otra alternativa: el artículo 12 fue votado por unanimidad. De hecho, el proyecto presentado a las Cortes el 2 de septiembre de 1811 decía:

«La Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra».

Una enmienda del diputado Joaquín Lorenzo Villanueva, sacerdote valenciano de raigambre filojansenista militante ahora del liberalismo, pedía la inclusión del carácter perpetuo del catolicismo como religión del Estado[4]. Su propuesta fue aceptada, dando como resultado el redactado final:

«La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra».

En conjunto, la Constitución de 1812, la primera constitución liberal española, fue bien acogida por el clero, y especialmente el de raigambre ilustrada, sin que se planteara una contradicción entre el naciente liberalismo y la fe profesada: así arrancaría, como ha escrito J.M. Maravall, el primer liberalismo católico español[5].

Se reconocía la libertad de imprenta y de expresión (art. 375), limitada a las «ideas políticas», quedando las religiosas en una desprotección constitucional. La libertad de imprenta excluía la censura previa que fue eliminada excepto para los libros de religión, cuya censura se atribuía a los obispos. El artículo 247

establece que «ningún español podrá ser juzgado en causas civiles ni criminales por ninguna comisión, sino por el tribunal competente determinado con anterioridad por la ley»; y el siguiente, la unidad de fueros, con la exclusión de los eclesiásticos. La creación de una justicia moderna e independiente chocaba con un tribunal especial, el de la Inquisición, que sería eliminado como consecuencia de la unidad jurisdiccional y la desaparición de la censura.

El Santo Oficio ya había sido abolido por el Estatuto de Bayona, en su artículo 98, aunque no de manera expresa:

«La justicia se administrará en nombre del Rey por juzgados y tribunales que el mismo establecerá. Por tanto, los tribunales que tienen atribuciones especiales, y todas las justicias de abadengo, órdenes y señorío, quedan suprimidos».

El texto era relativamente ambiguo y, en los primeros meses de ocupación francesa, reinó cierta confusión sobre el Santo Oficio a pesar de que el inquisidor general era el afrancesado Ramón de Arce, que había jurado fidelidad a José I[6]. El Rey Intruso, que buscó y obtuvo el apoyo de cuantas jerarquías eclesiásticas pudo, ignoró por completo la Inquisición y no quiso saber nada de ella. Si inicialmente no estaba claro si la Inquisición aún existía, el decreto de Napoleón de 4 de diciembre de 1804 lo dejaba bien diáfano en cumplimiento del texto de Bayona: «El tribunal de la Inquisición queda suprimido como atentatorio a la Soberanía y a la Autoridad Civil».

En el decreto de las Cortes de Cádiz del 22 de febrero de 1813 estaba claramente definido en el encabezamiento del mismo: «Abolición de la Inquisición: establecimiento de los tribunales protectores de la Fe»[7]. El brevísimo preámbulo y los dos primeros artículos del decreto marcan la manera como los liberales de Cádiz querían mantener la pureza de la fe católica (protegida por la Constitución) y acabar con el famoso Tribunal:

«Las Cortes generales y extraordinarias, queriendo que lo prevenido en el artículo 12 de la Constitución tenga el más cumplido efecto, y se asegure en lo sucesivo la fiel observancia de tan sabia disposición, declaran y decretan:

Art. 1. I. La Religión Católica, Apostólica, Romana será protegida por leyes conformes á la Constitución.

II. El Tribunal de la Inquisición es incompatible con la Constitución.

III. En su consecuencia se restablece en su primitivo vigor la ley II, título XXVI, Partida VII, en cuanto deja expeditas las facultades de los Obispos y sus Vicarios para conocer en las causas de fe, con arreglo á los sagrados Cánones y Derecho común, y las de los Jueces seculares para declarar e imponer a los herejes las penas que señalan las leyes, o que en adelante señalaren. Los Jueces eclesiásticos y seculares procederán en sus respectivos casos conforme á la Constitución y a las leyes»[8].

Por lo tanto, no se establece la tolerancia religiosa ya que el Estado sigue siendo confesional: se elimina la Inquisición pero se transfiere a los obispos la función de velar por la religión católica a través de los tribunales protectores de la fe. Además, «todo español tiene acción para acusar del delito de herejía ante el Tribunal eclesiástico; en defecto de acusador, y aun cuando lo haya, el Fiscal eclesiástico hará de acusador» (art. 1.IV). El Estado sigue protegiendo la fe católica:

«El Rey tomará todas las medidas convenientes para que no se introduzcan en el Reino por las aduanas marítimas y fronterizas libros ni escritos prohibidos, o que sean contrarios a la religión, sujetándose los que circulen a las disposiciones siguientes, y a las de la ley de la libertad de imprenta»[9].

En la práctica, como ha escrito Dufour[10], el sistema inquisitorial se mantenía en parte activo sustituido por los tribunales protectores de la fe, por la censura eclesiástica de los libros sobre materias religiosas y por el mantenimiento del «brazo secular». De todos modos había una importante novedad: ahora, denunciar la herejía ya no era una obligación, sino que todo español tenía la «acción» para acusar de herejía, pero podía no ejercerla.

A pesar de la supresión «light» de la Inquisición, el debate parlamentario en las Cortes sobre el famoso decreto fue acendrado y muy vivo. Las Cortes crearon una comisión para examinar si el tribunal de la Inquisición era o no compatible con la Inquisición, y las actas de esta comisión llenan 694 páginas consagradas a dar cuenta de las discusiones[11]. Y lo interesante de este debate es que se trata de un contraste de pareceres —a veces duro— entre católicos. Ningún diputado de Cádiz pide la supresión de la Inquisición por oponerse a la religión católica o por defender la libertad de conciencia, aunque alguno lo pudiera pensar[12]. Incluso una de las decisiones más solemnes de las Cortes fue la proclamación de santa Teresa como Patrona de España[13], junto a Santiago. En realidad, el debate fue entre católicos tradicionalistas —quienes mantenían una alianza estrecha entre el Trono y el Altar, una Iglesia basada más en la tradición y en la ortodoxia— y quienes se inspiraban en algunas de las ideas filojansenistas: Iglesia reformada, cuyo modelo es la primitiva, una religiosidad más interior, más episcopal y menos frailuna.

Como este último grupo, el de los liberales, fue el que impuso al final su modelo, las Cortes —influidas por el regalismo— se lanzaron también a conseguir la anhelada reforma eclesiástica, algo que, desde el otro bando —el afrancesado—, también se estaba decretando. Precisamente se aprovechó la declaración patronal de santa Teresa para decretar la supresión del llamado «voto de Santiago»[14]. Era un primer asalto a uno de los privilegios eclesiásticos que sirvió de ensayo a reformas posteriores y motivó también un acalorado debate.

La necesidad de profundas reformas en la Iglesia era sentida por todos los

diputados, tanto los serviles o absolutistas como los liberales. Las discrepancias estaban más en la forma de llevarlas a cabo, ya que los primeros consideraban que era el rey quien debía acometerlas y los segundos, las Cortes. Aunque, lógicamente, existían también matices en cuanto al alcance de los cambios. El sector más radical de diputados de las Cortes llegó a pedir la reunión de un concilio nacional[15], que quedó aplazado sine die. El regalismo imperante y la imposibilidad material de convocar un concilio —era imposible congregar a todos los obispos— allanaron el camino a que las Cortes hicieran las reformas. Además, el ambiente se estaba caldeando en la propia Cádiz, en donde estaban apareciendo panfletos y publicaciones que reclamaban las reformas, algunas ya de carácter claramente anticlerical, como el Diccionario crítico-burlesco[16].

Pero el tema estelar de la reforma eclesiástica iba a ser la de los regulares, los cada vez más impopulares frailes, blanco ya de las críticas de los ilustrados. José I se había adelantado mediante el decreto de 18 de agosto de 1809, que suprimía todas las órdenes religiosas masculinas y las militares, excepto la del Toisón de Oro, y sus bienes eran nacionalizados para ser vendidos mediante la que sería la primera desamortización eclesiástica efectuada sin el consentimiento de Roma[17]. Para compensar el ataque a los regulares la nueva dinastía Bonaparte quiso congraciarse con el clero secular y para ello se fijaron unos emolumentos mínimos para cada párroco, hasta ahora con grandes desigualdades, y se asignaban ornamentos y objetos de culto de los conventos suprimidos a las parroquias. En el más puro galicanismo, José I se arrogó el derecho a suprimir la jurisdicción castrense y destituir y nombrar obispos para sedes vacantes[18].

Las Cortes se ocuparon de la reforma de regulares a partir de junio de 1812 para tratar, inicialmente, de los bienes de los conventos suprimidos por el invasor en zonas que podían volver a la soberanía nacional. La discusión derivó hacia la reforma de la vida religiosa, para lo que se creó una comisión que estudiara dicha reforma, en la que tuvo un destacado papel el sacerdote Joaquín Lorenzo Villanueva. El camino propuesto fue mantener las órdenes religiosas, aunque sometidas a grandes limitaciones. Se restablecerían los conventos, pero con el permiso del gobierno y conocimiento de las autoridades locales. Las comunidades debían observar vida en común y en donde hubiese varias casas de una misma Orden, se reducirían a una. Se exigía un mínimo de 12 religiosos para

abrir un convento, excepto en el caso de escolapios y hospitalarios que, por su trabajo en la enseñanza de niños pobres y hospitales, se les permitía estar exentos de estos requisitos. La comisión proponía también una reforma futura de la vida religiosa, cuyo objetivo era reducir el número de conventos masculinos a 60 y de monjas a 350 en todo el reino. Las recomendaciones de la comisión no llegarían a ponerse en práctica, pero marcarían las pautas en que se basaría el programa de los liberales moderados, ya que el de los progresistas sería lisa y llanamente la supresión total de monasterios y conventos. En ambos casos late una total desconfianza hacia la vida religiosa.

Una tímida desamortización la propusieron también las Cortes[19], afectando tan sólo a los conventos que no se pudieran restablecer según la anunciada reforma, a los arruinados y a las rentas (no a los bienes raíces) de los monasterios y conventos suprimidos por el invasor. La venta de bienes eclesiásticos no pudo efectuarse a causa de la guerra. Las medidas dirigidas a los religiosos concitaron las primeras reacciones contra las Cortes, que habían sido hasta entonces bien recibidas en sectores eclesiásticos. Se fueron marcando ya con más nitidez los bandos opuestos. La reacción antiliberal fue encabezada por el famoso Filósofo Rancio, Francisco Alvarado y, sobre todo, el P. Rafael Vélez, autor de la Apología del Altar y del Trono (publicado en 1818), que sería el vademécum del catolicismo más tradicionalista.

El retorno de Fernando VII a España supuso la vuelta al absolutismo regio, ahora con el apoyo de los clérigos más reacios al liberalismo, sobre todo de los religiosos que habían sido el blanco principal de la reforma eclesiástica de las Cortes gaditanas. El rey anuló toda la legislación liberal y, por lo tanto, quedaron en suspenso tanto la desamortización como la reducción de conventos y monasterios. Incluso se volvió a restablecer la Compañía de Jesús, expulsada de España por su abuelo[20] y, por supuesto, el tribunal del Santo Oficio. En paralelo se produciría el rearme intelectual del sector absolutista, con el apoyo de los nuevos portaestandartes del antiliberalismo, religiosos en su mayoría: el Filósofo Rancio era dominico y el P. Vélez, capuchino.

Durante el llamado Trienio liberal (1820-1823) volvió a entrar en vigor la Constitución de 1812 y a desplegarse, ahora con mayor ardor, el programa de reformas eclesiásticas dibujado en Cádiz, en este caso precedidas por una importante campaña anticlerical no conocida antes[21], incluso promovida por los propios clérigos[22]. Entre las primeras medidas estuvieron la abolición de la Inquisición, sin que levantara tanta polémica como en Cádiz, y la supresión de los jesuitas (17 de agosto de 1820)[23], aunque en este caso no se exigió la expulsión de los religiosos de España y podían permanecer en el reino como simples sacerdotes o secularizarse. Por decreto de 1 de octubre de 1820[24] las Cortes decidieron la supresión de todas las órdenes monacales, de canónigos regulares y de órdenes militares. Se toleraba la existencia de las órdenes de mendicantes y clérigos regulares. Pero en estos casos se exigían limitaciones severas: supresión de los conventos con menos de 12 religiosos, se prohibía el ingreso de novicios y se facilitaban las secularizaciones y sin que pueda haber más de un solo convento de la misma Orden en cada pueblo. Por lo tanto se facilitaba la rápida disminución de frailes por fallecimiento o secularización, aumentando así el número de casas con menos de 12 profesos, con lo que a medio plazo se iba a la extinción. Dentro del más puro regalismo, el decreto establecía «en cuanto a los demás regulares la Nación no consiente que existan sino sujetos a los Ordinarios»[25], quedando desvinculados del resto de la Orden respectiva y de los superiores mayores. También se hacía excepción de los escolapios y del Colegio de misioneros para las provincias de Asia que existe en Valladolid. Los mismos religiosos que no eran útiles en España lo eran para las misiones.

El decreto de 9 de agosto de 1820[26] procedía a reanudar la desamortización de los bienes de los conventos suprimidos según los decretos de Cádiz, entre ellos los de la nuevamente extinta Inquisición. El decreto de 7 de noviembre de 1820[27] establecía la desamortización de los bienes de monasterios suprimidos por el decreto de 1 de octubre. El número de monasterios suprimidos se aproximaba casi a la mitad de los existentes en 1820[28]. Otra de las medidas más importantes de las Cortes del Trienio fue la reducción del diezmo que cobraban las instituciones eclesiásticas a la mitad, sin que eso repercutiera en el bolsillo de los contribuyentes ya que la mitad redimida era sustituida por una nueva contribución. En teoría esta reducción no debería repercutir en el sostenimiento de la Iglesia, ya que el Estado renunciaba a la parte que cobraba del diezmo y que equivalía a la mitad. Pero, en la práctica, la recaudación del medio diezmo

se resintió notablemente por la resistencia de los campesinos a pagarlo.

Las Cortes se ocuparon también de un tema fundamental, que venía preocupando ya a los ilustrados de la generación anterior: la reforma eclesiástica. No podemos olvidar que, al entrar de nuevo en vigor la Constitución de 1812, España sería liberal, pero confesionalmente católica. A favor de los liberales del Trienio habría que señalar que nunca se puso en discusión el carácter católico del Estado. El nuevo régimen obligó a obispos y clero a jurar la Constitución y a explicarla a los fieles, lo que se hizo sin gran entusiasmo, pero cumplidamente. El mismo papa Pío VII pidió prudencia y comprensión. No hubo, por lo tanto, una actitud eclesiástica de animadversión o rechazo al liberalismo, fuera de algún caso aislado[29]. La actitud inicial de la Iglesia española no fue, en absoluto, contrarrevolucionaria. La resistencia a la revolución, como ha advertido Cuenca: «sólo ocurrió meses después a consecuencia, creemos, de las medidas radicales llevadas a cabo por éste. [...]. Al día siguiente de la implantación del régimen liberal, puede afirmarse que la inmensa mayoría del episcopado no albergaba intención alguna de iniciar una resistencia u oposición contra el mismo»[30].

El gobierno, en la estela del regalismo anterior y como garante de la catolicidad del Estado, asumía la jurisdicción y la capacidad legal para reformar la Iglesia. El problema no estará en la reforma sino en la manera de acometerla. Las propias Cortes decretaron en 1821 que quien conspirase para establecer otra religión en España distinta a la católica sería perseguido como traidor y reo de pena de muerte[31]. El Código Penal de 1822 mantuvo este principio (art. 227), añadiendo dos artículos más para reforzar la unidad católica de España. No se puede decir, por lo tanto, que el liberalismo más radical del Trienio fuera anticatólico[32].

Durante la primera legislatura de las Cortes (1820-1821), en las que había 54 diputados clérigos, se decretaron medidas oportunas para racionalizar los beneficios eclesiásticos, evitando la acumulación de beneficios o la asignación de éstos a sacerdotes sin cura de almas. Las Cortes decretaron también un cuadro de emolumentos del clero consignando desde el primado de Toledo hasta el de

los párrocos más modestos, buscando, sobre todo para el bajo clero, unas retribuciones dignas. Pero la reforma eclesiástica en profundidad seguía pendiente. Para acometerla, durante el Trienio se llegaron a nombrar dos comisiones correspondientes a la primera y a la segunda legislatura de las Cortes (1822-1823). Ambas propusieron sus proyectos en sendos planes, que marcan también dos maneras contrapuestas de entender el papel de la Iglesia en el nuevo marco político. El primer plan fue inspirado por el sacerdote liberal, pero ortodoxo y bienintencionado, Villanueva, y el segundo por el también sacerdote, aunque más radical y menos ortodoxo, Juan Antonio Llorente. El de Villanueva contenía propuestas acertadas y mediante una fórmula concordataria. El segundo plan llevaba el regalismo hasta su extremo, ignoraba el primado papal y proponía, de facto, un cisma o, por lo menos, una Iglesia nacional muy dependiente del Estado. En la práctica el proyecto de reforma eclesiástica de Llorente se parecía mucho al seguido por la Revolución francesa en el período de la monarquía constitucional: el de la Constitución Civil del Clero[33]. El primer plan inspirará la política religiosa de los liberales moderados en los próximos años. El segundo, el de los progresistas.

La corta duración del Trienio impidió la puesta en práctica de ninguno de los dos planes, aunque la confrontación religiosa durante este período —contrastando con el enfoque más positivo y consensuado de las Cortes de Cádiz— enconó los ánimos y propició la radicalización de posturas, perfilándose ya las causas religiosas de la próxima guerra civil carlista. En el propio clero las divisiones se agudizaron y, aunque no faltaron sacerdotes y obispos liberales, una parte importante se vio seriamente amenazada por una política que buscaba más la agresión que la reforma eclesiástica.

El clero regular, sobre todo, el gran atacado por las medidas religiosas tanto de moderados como de progresistas, tenderá hacia el carlismo que aseguraba la integridad a todas las órdenes religiosas. Hay que tener en cuenta un hecho significativo: la Iglesia no recibió con hostilidad al régimen liberal renacido en 1820 y se mostró inicialmente dispuesta a acatar la Constitución y colaborar con el nuevo régimen (algo que se consiguió, al menos parcialmente, durante la primera legislatura). Incluso numerosos obispos recibieron al régimen liberal con cartas pastorales de leal acatamiento. No hubo hostilidad general ni condena al

régimen. La situación cambió a partir de la segunda legislatura de las Cortes, con una legislación anticlerical enmarcada en un clima de abierta hostilidad hacia la Iglesia que propició un deslizamiento hacia el antiliberalismo. Fue una parte de los liberales la responsable de la reacción absolutista de parte del clero y de la jerarquía: una política religiosa más prudente y consensuada hubiera puesto a gran parte de la Iglesia en actitud positiva hacia el nuevo régimen y hubiera desactivado una parte importante del apoyo doctrinal y sociológico que tuvo el carlismo.

El retorno al absolutismo en 1823 fue saludado con entusiasmo por muchos clérigos que previamente habían colaborado en la caída del régimen liberal. La resistencia contra el régimen liberal (no olvidemos, radicalizado en su anticlericalismo entre 18221823) tuvo un carácter de lucha religiosa, esgrimiendo una terminología nueva: ahora las partidas contra los liberales ya no se llamarían «patrióticas» o «nacionales»; serán ejércitos «apostólicos» o «de la Fe»[34]. La llamada Regencia de Urgel, constituida en 1822 para combatir a los liberales exaltados que gobernaban en Madrid y «liberar» a Fernando VII de su control, estaba formada por tres personas, una de ellas el arzobispo de Tarragona, Jaime Creus. La Iglesia tomaba parte activa en la lucha contra el régimen liberal y a favor del restablecimiento del Antiguo Régimen, de la alianza entre el Trono y el Altar. En los primeros meses de reacción absolutista Fernando VII puso su confianza en otro eclesiástico ultraabsolutista, Víctor Sáez. Se teologiza la reacción absolutista interpretándola como obra de la «misericordia del Altísimo». La caída del régimen liberal se debió fundamentalmente a la intervención de la Santa Alianza, un ejército francés conocido como los Cien Mil Hijos de San Luis. Pero ahora los franceses no son vistos como encarnación del mal, sino como liberadores, y serán recibidos con entusiasmo por el clero que los había combatido durante la guerra de la Independencia.

La reacción absolutista no fue completa: el Tribunal de la Inquisición no será restaurado como hubieran querido los más exaltados realistas. La segunda parte del reinado absoluto de Fernando VII, la llamada década ominosa (1823-1833), se caracterizará por el desarrollo de una teología legitimadora del absolutismo y francamente antiliberal. El padre Rafael Vélez, el autor de la Apología del Trono y el Altar publicada en 1818 y ahora ampliamente difundida, será premiado con

el arzobispado de Santiago. Los clérigos más o menos filoliberales y los nombrados durante el Trienio afines al gobierno sufrieron con mayor o menor intensidad algún tipo de represalia. La Iglesia se apresuró a reparar

«el horroroso recuerdo de los sacrílegos crímenes y desacatos que la impiedad osó cometer contra el Supremo Hacedor del Universo»[35].

La política de mayor dureza contra los liberales fue seguida en los primeros meses de la nueva década ominosa. Los consejos de atemperar las medidas, sugeridos al rey por los propios franceses, suavizaron algunos excesos, manteniéndose, no obstante, las encaminadas a la restauración religiosa: abolición de las normas contra los regulares, nuevo restablecimiento de los jesuitas, a quienes se les devolvieron conventos, retorno al diezmo... La Iglesia se mostró favorable a Fernando VII, en un clima de regalismo heredado del siglo XVIII.

Los últimos años del reinado estuvieron marcados por la obsesión del monarca por asegurar la sucesión de su hija Isabel contando con el apoyo eclesiástico. A pesar del restauracionismo en política religiosa, los llamados apostólicos consideraron que la política real no era lo suficientemente dura debido al no restablecimiento de la Inquisición[36]. Las amnistías parciales a los liberales exiliados (en 1828, 1830 y 1832) aceleraron el proceso de aproximación de éstos al pretendiente don Carlos María Isidro de Borbón configurando el núcleo ideológico de lo que sería el carlismo, la gran tentativa de fundir Religión y Nación, como ha señalado J. Álvarez Junco[37].

Hay un hecho a resaltar en el último período del reinado de Fernando VII: el proceso de independencia de las colonias españolas en América. Al configurarse las nuevas naciones independientes se perdía el regio patronato del monarca español para cubrir las sedes episcopales americanas. Como era de esperar, Fernando VII se opuso férreamente a que el Papa nombrara obispos residenciales para las sedes americanas, ya que el monarca no reconocía la

independencia de sus antiguas posesiones en ultramar. Las tensiones entre la Santa Sede y la Corte de Madrid no fueron pocas y los pontífices oscilaron entre agradar al rey y cubrir las necesidades pastorales en América. Finalmente, Gregorio XVI, a partir de 1831, abandonó cualquier tipo de componenda, se olvidó del regio patronato y cubrió libremente las sedes episcopales de la antigua América española[38].

La muerte de Fernando VII abriría por fin las puertas al triunfo del liberalismo y al conflicto bélico que enfrentaría por primera vez a las dos Españas: en este caso a la liberal o isabelina y a la carlista o tradicionalista. La religión sería un elemento fundamental en la política española de los próximos años.

La Iglesia acató con prontitud y sin problemas la voluntad del rey difunto, al nombrar sucesora a su hija Isabel II, una niña de tres años, y a su cuarta y última esposa, María Cristina de Nápoles, regente del reino. A pesar de que el tío de la reina niña, don Carlos de Borbón, hermano menor de Fernando VII, ya tenía un buen número de partidarios, entre ellos no pocos clérigos, la jerarquía no dudó del testamento del rey y se dispuso a celebrar con oficios religiosos en toda España la llegada al trono de la nueva reina. Una vez más, la Iglesia acata el poder establecido, sin ningún ánimo de rebelión. Será la política anticlerical la causante de una nueva ruptura, no sólo entre el Estado y la Iglesia, sino en la propia sociedad española. También cabe resaltar que, a pesar de las circunstancias, seguía existiendo en España una minoría de clérigos simpatizantes del liberalismo, sobre todo entre los jóvenes. Manuel Revuelta ha dejado constancia documental de numerosas actuaciones de religiosos a favor del liberalismo[39], algunos por convicción y otros como reacción ante las represalias sufridas durante la década ominosa. Como tampoco faltaron los clérigos que se adhirieron con entusiasmo al carlismo así como los conventos que sirvieron de refugio y amparo a las partidas de Don Carlos. De todos modos, una visión más desapasionada y objetiva debería hacernos concluir que no se puede generalizar el apoyo de la Iglesia al carlismo.

Una gran parte del mito de la una Iglesia carlista es fruto de la prensa anticlerical

de la época. Como ha escrito Callahan:

«Las relaciones de la Iglesia con el carlismo es un asunto complejo, inadecuadamente estudiado hasta ahora, pero está claro que así como el carlismo estaba identificado con la Iglesia, la Iglesia no estaba exclusivamente identificada con el carlismo»[40].

Incluso el clero regular, el más proclive al carlismo como consecuencia de las amenazas que pendían sobre su supervivencia, adoptó inicialmente una actitud expectante. El papel del clero regular apoyando los levantamientos carlistas del norte se ha sobrestimado, ya que el número de monasterios y conventos en el País Vasco y Navarra era más bien reducido en comparación con otras regiones.

La guerra carlista obligó a la regente María Cristina a buscar el apoyo de los liberales para mantener su trono y el de su hija. Aunque simpatizaba poco o nada con los liberales, no tuvo más remedio que colaborar con ellos, aunque algunas medidas, singularmente las de política religiosa, le repugnaban en cuanto reina sinceramente católica. Sólo los liberales moderados le permitían compaginar su poco afecto al liberalismo con las reformas políticas que la élite intelectual reclamaba. Fruto de esta estrategia fue el Estatuto Real de 1834, una Carta Otorgada que, en la práctica, era una especie de ley electoral para elegir por sufragio muy censitario unas Cortes compuestas por dos cámaras: el Estamento de Próceres y el de Procuradores. Al amparo del Estatuto se sucedieron los gobiernos, primero los moderados de Martínez de la Rosa y del conde de Toreno (enero 1834-septiembre 1835) y, posteriormente, los exaltados o progresistas de Mendizábal, Istúriz y Calatrava (septiembre 1835-agosto 1837). Dos partidos y dos maneras de enfocar la política religiosa. La Constitución de junio de 1837 abrirá una nueva etapa.

Bajo el gobierno de los liberales moderados la política religiosa se enmarcaría en las coordenadas ya iniciadas en las Cortes de Cádiz: confesionalidad del Estado, reforma interna de la Iglesia, pero con prudencia. El instrumento para acometer

la reforma será la Junta Eclesiástica creada por decreto de 22 de abril de 1834, siendo ministro de Gracia y Justicia Nicolás Garelli, católico sincero y liberal, quien ya había participado en la elaboración del primer plan de reforma eclesiástica de las Cortes de 1820 y había conseguido moderar y suavizar posiciones. Formarían parte de la Junta cuatro laicos y diez obispos, entre ellos Félix Torres Amat. La mayoría proclives al régimen liberal y al regalismo. La Junta elevó sus conclusiones en forma de una Exposición dirigida a la reina regente[41]. La legislación inspirada por la Junta era similar a la seguida en Cádiz y en la primera legislatura del Trienio: se suprimía de nuevo la Compañía de Jesús (4 de julio de 1835) y se reducían las órdenes religiosas. El decreto de 25 de julio de 1835 establecía la supresión de conventos con menos de 12 religiosos y la prohibición de admitir novicios. Previamente se habían suprimido los conventos sitos en las provincias dominadas por los carlistas (Real Orden de 31 de octubre de 1834). Se exceptuaban, otra vez, los escolapios y las casas que preparaban a los misioneros de Asia. Los bienes de los conventos suprimidos (excepto los de carácter cultural como bibliotecas u obras de arte) se asignaban a la reducción del crédito público. El decreto ponía énfasis en presentar estas medidas como una reforma eclesiástica y no como anticlericales: el número excesivo de conventos con pocos religiosos «no pueden mantener la disciplina religiosa ni ser útiles a la Iglesia»[42].

Pero por buen intencionado y moderado que fuera el decreto de 1835, pronto los acontecimientos se desbordarían abriendo la puerta a medidas más radicales, es decir, a la exclaustración forzosa de todos los religiosos y también las religiosas, no afectadas hasta ahora por las medidas restrictivas. Entre los días 17 y 18 de julio de 1834 se desencadenó en Madrid fundamentalmente, pero también en otras ciudades (Zaragoza, Murcia, Barcelona...) una ola anticlerical salvaje no conocida anteriormente. La capital estaba sufriendo una epidemia de cólera y se acusó mendazmente de haberla provocado, envenenando las aguas, a los frailes. Se desencadenó así una persecución violenta contra diversos conventos en los que entraron grupos exaltados para matar a cuantos religiosos se encontraron. En total, 73 frailes fueron asesinados, en medio de una asombrosa pasividad de las autoridades, aunque el hecho sería condenado días después por las Cortes. Todo parece apuntar a una acción previamente preparada y dirigida por miembros de sociedades secretas —bastión del liberalismo más radical— que contaron con la ayuda de miembros de la milicia urbana de Madrid[43].

En las primeras Cortes bajo el Estatuto Real las posturas que definirían la política religiosa del liberalismo ya estaban perfectamente delimitadas: ambas coincidían en una actitud regalista de fondo y en la reforma eclesiástica, pero los liberales moderados querían hacerla con el acuerdo y participación de la propia Iglesia, aunque fuera con los elementos más favorables al liberalismo. Esta filosofía queda perfectamente reflejada en el trabajo y conclusiones de la Junta Eclesiástica de 1834. La segunda postura puede quedar muy bien definida en estas palabras de Agustín Argüelles, un liberal doceañista:

«Desde los concilios de Constanza y Basilea, lo menos, está pendiente ese arreglo. Para eso han sido convocados esos concilios, lo mismo que el de Trento, para tratar de reformatione in capite et membris. ¿Y qué se ha conseguido? Nada, ni se conseguirá por este medio... Verdad es que para el arreglo del clero, al que yo aludo, no es necesario ser doctor de la Iglesia; creo firmemente que no corresponde sino al gobierno, al poder temporal. Sí, señores; sólo nuestra ignorancia y necesidad ha podido introducir otra doctrina. En España se ha enseñado y defendido siempre por los hombres de más mérito y conocimiento la doctrina que yo sigo en estas materias, que nada tienen que ver con el dogma y cosas espirituales de la Iglesia. Doctrina que ha tenido víctimas, por desgracia, en todas épocas, pero especialmente en la constitucional»[44].

Esta postura triunfaría inmediatamente con los gobiernos progresistas que se formaron a partir de septiembre de 1835, los presididos por Mendizábal, Istúriz y Calatrava. La política a seguir estaría enmarcada por un fuerte sentimiento contra los religiosos, mientras se intentaba ganar para la causa liberal a los sacerdotes seculares. El decreto de 8 de marzo de 1836[45] ordenaba la supresión de todos los monasterios y conventos, con excepciones contadas (escolapios, Orden de San Juan de Dios y las tres casas de formación de misioneros). Sobre las monjas, hasta ahora no afectadas por la legislación, se tomaba una rígida medida: sólo permitir los conventos con un mínimo de 20 religiosas, cifra alta que suponía, en la práctica, el cierre de muchísimos. Se permitieron los establecimientos dedicados a la enseñanza de niños y a hospitales. Los bienes de los monasterios y conventos son nacionalizados y se establecían unas pensiones

para el sostenimiento de los frailes y monjas exclaustrados que no tuvieran otro modus vivendi. La exclaustración va unida a la desamortización de los bienes eclesiásticos pertenecientes a los monasterios y conventos suprimidos. Las relaciones entre el Estado y la Santa Sede se tensaron enormemente a raíz de la radicalidad de las medidas adoptadas y ésta decidió romper las relaciones diplomáticas (octubre de 1836).

En este clima de tensiones, los progresistas —tras el intento de restablecer la Constitución de 1812— apostaron por redactar un nuevo texto, la Constitución de 1837. En su preámbulo seguía haciendo una referencia a Dios, pero su artículo 11 quedaba así redactado:

«La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles».

La Constitución reconocía la religión católica como hecho sociológico, sin proclamar la confesionalidad explícita del Estado, pero tampoco la libertad de cultos. Y, como consecuencia de las desamortizaciones de Mendizábal, establecía un presupuesto de culto y clero que se mantendrá hasta 1931. El texto, muy aséptico, podía ser entendido como una cierta tolerancia religiosa, al menos implícita. Se podría interpretar el texto en el sentido de que mantenía la preeminencia del catolicismo y no establecía constitucionalmente la libertad religiosa para otros cultos diferentes al católico, pero admitía el culto privado y personal de cualquier creencia distinta a la católica[46]. La Constitución amparaba la libertad de imprenta, aboliendo la censura y no estableciendo restricciones religiosas a su ejercicio, lo que reforzaba indirectamente la tolerancia religiosa. Se trataba, pues, de un texto pragmático, que no contentaría a quienes pedían la inclusión de la libertad religiosa en la relación de derechos expresada en la Constitución ni a los partidarios de la confesionalidad pura y dura[47].

Bajo la Constitución de 1837 siguió la política progresista sobre la Iglesia y se obligó a los clérigos a jurar la Constitución. Durante la Regencia del general

Espartero (1840-1843) continuaron las desamortizaciones, ahora extendidas al clero secular y las tensiones con Roma se agudizaron, en parte también por la actitud poco dialogante de Gregorio XVI. Incluso hubo un conato de cisma para formar una Iglesia española. De todos modos, habría que destacar que no faltaron políticos liberales progresistas que deseaban mejorar las relaciones con la Santa Sede que se cerraba a cualquier conato de acuerdo[48].

El clima cambiaría tras la caída de Espartero y la vuelta de los liberales moderados al poder. La Constitución de 1845, inspirada por los liberales moderados, se encargaría de allanar el camino hacia una nueva etapa superadora de las tensiones del período 1835-1843. Aunque la nueva Constitución se planteó inicialmente como una reforma de la de 1837, se acabó redactando un texto nuevo y con importantes diferencias, por ejemplo, en la cuestión religiosa. El texto, que se inicia con una invocación a Dios, establece en su artículo 11:

«La Religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros».

La segunda frase es idéntica a la del mismo artículo del texto de 1837, pero la primera vuelve a la confesionalidad del Estado, aunque con una fórmula menos rotunda que la utilizada por la Constitución de 1812, ya que no se prohíbe expresamente el ejercicio privado de cualquier otra. Como el artículo 2° utiliza la misma declaración que la Constitución de 1837 para reconocer que «todos los españoles puedan imprimir y publicar libremente sus ideas sin previa censura, con sujeción a las leyes», no se puede decir que la Constitución de 1845 prohibiera tajantemente una cierta tolerancia religiosa, al menos en el ámbito privado. Otra cosa sería en la práctica.

La Constitución de 1845 fue la gran obra de los liberales moderados cuyo objetivo último, tras la tragedia de la primera guerra carlista (1833-1839), sería buscar la reconciliación de la sociedad española sobre la base de un Estado liberal, pero católico, monárquico y conservador. Su análisis de la sociedad no

andaba muy desencaminado: eran conscientes de que una gran masa de españoles estaba profundamente adherida a la monarquía y a la Iglesia. Prescindir de ambas, es decir, seguir por la senda revolucionaria, sólo podía llevar a una nueva guerra —como ocurrirá cuando en 1873 se opte por la República y se relegue a la Iglesia—. La vía media sería un liberalismo que, sin renunciar a los principios doctrinales más fundamentales, tuviera en cuenta la tradición histórica española en la que el catolicismo es pieza fundamental. Los moderados se inspiraban en el llamado liberalismo doctrinario de origen francés, que pretendía aunar lo moderno con el legado de la Historia, liberalismo y tradición. El moderantismo, como ha escrito Comellas[49], implica una cierta madurez del proceso revolucionario iniciado en Cádiz —no pocos moderados eran doceañistas o antiguos diputados en las famosas Cortes— que ahora requiere, para asentarse, una cierta dosis de flexibilidad y cesión, de transacción y de concordia política.

Fruto de ese nuevo espíritu sería el artículo 11 de la Constitución de 1845 y, sobre todo, el Concordato de 1851, que marcaría las relaciones entre el Estado liberal español y la Iglesia, manteniéndose en vigor —con altos y bajos— hasta 1931[50]. El concordato no suponía, ni mucho menos, una simple vuelta atrás y una recuperación de la situación de la Iglesia antes del cambio de régimen. Como toda transacción, la Iglesia hubo de transigir en aspectos bastante fundamentales, como la aceptación del trono de Isabel II[51] y, por lo tanto, del liberalismo, dejando de lado cualquier apoyo al carlismo y dar por buenas las ventas de los bienes desamortizados que tanto había condenado, incluso con la excomunión a los compradores.

El concordato insistía en la confesionalidad del Estado, aunque con mayor rotundidad:

«Artículo 1.º La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquiera otro culto continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los

sagrados cánones».

De esta manera se establecía la unidad católica de España —de hecho mantenida por las anteriores constituciones— con una fórmula bastante parecida a la de la Constitución de Cádiz, es decir, como religión excluyente de cualquier otra, tal como lo entendía uno de sus primeros comentaristas:

«Asentado este hecho, se estipula en el artículo, que esa santísima Religión, la única verdadera, se ha de conservar siempre en España, no solamente como dominante, sino también como exclusiva, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones»[52].

La confesionalidad se extiende al delicado tema de la educación:

«Artículo 2.° En su consecuencia la instrucción en las Universidades, Colegios, Seminarios y Escuelas públicas o privadas de cualquiera clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas».

Será éste un tema crucial en los próximos años, sobre todo con la aparición del krausismo y la consiguiente ruptura de la unidad católica. El control de la educación sería de suma importancia y, bajo el amparo del concordato, crecieron los colegios regidos por religiosos. Pero, aun así, la literalidad del concordato nunca se cumpliría. El establecimiento de la libertad de cátedra, primero en 1868 y después y definitivamente en 1881, dejó en papel mojado este artículo del concordato. En la práctica, la Iglesia tampoco lo reclamó y no se puede decir que

en la España de finales del siglo XIX y principios del XX se castigara a nadie por enseñar cualquier doctrina contraria al dogma católico.

El concordato tenía también importantes concesiones. Una, la relativa a la venta de los bienes eclesiásticos desamortizados:

«Art. 42. En este supuesto, atendida la utilidad que ha de resultar a la religión de este convenio, el Santo Padre, a instancia de Su Majestad Católica y para proveer a la tranquilidad pública, decreta y declara que los que durante las pasadas circunstancias hubiesen comprado en los dominios de España bienes eclesiásticos, al tenor de las disposiciones civiles a la sazón vigentes, y estén en posesión de ellos, y los que hayan sucedido o sucedan en sus derechos a dichos compradores, no serán molestados en ningún tiempo ni manera por Su Santidad ni por los sumos pontífices sus sucesores; antes bien, así ellos como sus causahabientes, disfrutarán segura y pacíficamente la propiedad de dichos bienes y sus emolumentos y productos».

A cambio, se otorgaba a la Iglesia plena capacidad para adquirir y enajenar bienes, como a cualquier ciudadano, y se establecía la dotación de culto y clero ya creada en la Constitución de 1837. Se zanjaba así, en aras de la concordia, el principal casus belli entre el Estado liberal y la Iglesia. Ligado a este punto estaba el de los religiosos. El concordato no autorizó la vuelta de las órdenes religiosas a su estado anterior. Los prejuicios contra los frailes continuaban y el concordato restringía el reconocimiento de las órdenes:

«Art. 29. A fin de que en toda la Península haya el número suficiente de ministros y operarios evangélicos, de quienes puedan valerse los Prelados para hacer misiones en los pueblos de su diócesis, auxiliar a los párrocos, asistir a los enfermos, y para otras obras de caridad y utilidad pública, el Gobierno de S.M., que se propone mejorar oportunamente los colegios de Misiones para Ultramar, tomará desde luego las disposiciones convenientes para que se establezcan donde sea necesario, oyendo previamente á los Prelados diocesanos, casas y

congregaciones religiosas de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri y otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede, las cuales servirán al propio tiempo de lugares de retiro para los eclesiásticos, para hacer ejercicios espirituales, y para otros usos piadosos».

Obsérvese que sigue el tono de la filosofía liberal sobre los frailes, ya que se justifica su existencia en función de su utilidad pública. Quedaban así aprobadas dos congregaciones por su nombre y una tercera sin ser específicamente nombrada, además de salvar a los misioneros, como ya se había hecho antes[53]. Tampoco este artículo se cumplirá en su literalidad, ya que la ambigüedad de su redacción permitirá el restablecimiento de las órdenes y congregaciones religiosas en España. Quedaba, no obstante, sin resolver el enojoso problema de los religiosos exclaustrados por las disposiciones de los gobiernos progresistas, sin que el concordato dijera nada de ellos.

Finalmente, el concordato establecía una nueva distribución de diócesis en España más racional que la existente. Y se mantenía incólume el regio patronato de la Corona sobre las sedes episcopales y otros cargos, de tal manera que el Estado se podía asegurar el acceso al episcopado de clérigos afines al Trono. Dos consecuencias importantes para el futuro se deducían del concordato en opinión del profesor Cuenca[54]: por un lado, obligaba a replantear sobre bases distintas todo el programa apologético y pastoral, y por otro, el episcopado centró su labor en la obra de reconstrucción y reorganización administrativa y catequética, ahora que tenía por delante un amplio período de estabilidad y seguridad jurídica.

El concordato pacificó espíritus, reconcilió parte del liberalismo con el catolicismo, facilitó un catolicismo liberal, al menos moderado... pero indispuso conciencias y provocó nuevos problemas. El más importante, el de la unidad católica o la tolerancia y libertad de cultos. La unidad católica será un elemento fundamental en el debate político y social del siglo XIX y parte del XX. Todos los pensadores políticos no sólo del carlismo, también conservadores no carlistas y liberales moderados, consideraban que el catolicismo es el elemento formador

de la nación española y de su unidad. Romper la unidad católica de la sociedad supondría —así lo vieron prácticamente todas las primeras generaciones liberales— romper la propia unidad de la sociedad española y generar conflictos innecesarios. Las guerras carlistas confirmaron a los moderados en la necesidad de mantener esta unidad y de integrar el catolicismo en la nueva sociedad liberal. Los progresistas participaron menos de esta idea, aunque mantuvieron la unidad católica en la Constitución de 1837, pero eran partidarios de un mayor sometimiento de la Iglesia al Estado liberal[55].

La confrontación ideológica entre cristianismo y liberalismo afectó profundamente las conciencias de muchos españoles. No faltaban liberales claramente anticlericales, anticristianos incluso, que querrían eliminar la religión de la sociedad por considerarla enemiga del progreso. Pero hubo también liberales de profundas convicciones religiosas, quizás no muy ortodoxas, así como liberales católicos que sufrieron no pocas contrariedades. El resultado final fue la ruptura de la unidad católica al menos en el plano sociológico. A mediados del siglo XIX aparecieron públicamente en España intelectuales que ya no se reconocían católicos, al menos tal como lo entendía la autoridad de la Iglesia, y agnósticos más o menos declarados. Pero, todos ellos, católicos o no, se sentían profundamente españoles. Si el catolicismo era considerado un elemento fundamental de la nación, ¿se podía ser buen español y a la vez acatólico? Esta problemática aparece ya muy viva en los debates parlamentarios del llamado bienio progresista (1854-1856), cuando las Cortes preparaban una nueva Constitución, que nunca llegó a entrar en vigor.

El proyecto de Constitución (1856) establecía:

«Artículo 14. La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión».

Este texto y el debate parlamentario previo nos sirven para ver cuál era el programa de política religiosa de los liberales progresistas, entre los que también se encontraban sinceros católicos. Ni moderados ni progresistas negaban la evidencia: la inmensa mayoría de los españoles se declaraban católicos, por eso se volvió a la fórmula de la Constitución de 1837 al constatar el hecho sociológico. Pero, a diferencia de esta última Constitución, el proyecto de 1856 incluye la tolerancia hacia quienes profesan otras creencias pero en el ámbito privado, aspecto este no baladí, ya que la única confesión autorizada a tener culto público es la católica. Así pues, los progresistas fueron prudentes y rechazaron tajantemente la posibilidad de establecer la libertad de cultos, contentándose con la tolerancia privada de otros cultos no católicos[56].

El debate parlamentario sobre la nonata Constitución refleja las posturas encontradas y los cambios habidos ya en la sociedad española. Una parte de los diputados progresistas plantean la necesidad de reconocer la libertad de cultos. Así lo hace uno de los diputados de este grupo sintetizando bien la postura del liberalismo más progresista:

«La libertad religiosa es la consecuencia indeclinable y necesaria de la libertad de pensar, de la libertad científica. Por otra parte, la libertad religiosa es el fundamento y origen de todas las libertades, sin la cual no puede existir ninguna de ellas»[57].

Pero otros, del mismo partido, se oponen con argumentos de conveniencia política, o simplemente por su escaso o nulo efecto práctico. Uno de los más significativos progresistas en las Cortes, Olózaga, llega a exclamar: «¿Para qué? ¿Para qué hemos de consignar un derecho que nadie quiere ejercer?»[58]. Pero desde las propias filas del progresismo también se defiende la unidad católica con la consiguiente oposición a la libertad de cultos. Muy significativas resultan estas palabras, por venir nada menos que de Sagasta:

«La unidad religiosa dentro del catolicismo, ese inmenso beneficio, ese gran

bien que S.S. dice y que yo ni por un momento dudo que nos envidian todas las naciones del globo, no se os debe a vosotros, no, sino al partido progresista. ¿Qué hicieron las Cortes del año 12, cuna del partido progresista? ¿Qué hicieron los legisladores de Cádiz, padres del partido progresista? ¿Qué hicieron las Cortes del 37, esencialmente progresistas, casi en la totalidad compuestas por progresistas? ¿Qué han hecho ahora mismo las Cortes constituyentes del 55? ¿Qué acabo yo de hacer? Sostener, defender, apoyar la unidad religiosa; y siempre que se ha tratado de la religión, siempre el partido progresista ha sido el que ha sostenido, el que ha defendido, el que ha votado la unidad religiosa dentro del catolicismo»[59].

Y Olózaga, otro destacado prócer del progresismo, hará también su defensa de la unidad católica, desde una perspectiva no religiosa, sino histórico-sociológica:

«Pero la religión en España, cabalmente, tiene un carácter nacional. Prescindiendo completamente del dogma, y sin que ninguna palabra mía que pueda rozarse acaso con esas materias, deba entenderse que tiene aquella significación, sino considerando la religión como puede hacerse profanamente, como puede hacerlo un hombre público, la religión de España se acerca a todas las ideas de patriotismo, a todas las ideas de libertad, y a todas las ideas del porvenir que deben existir en este pueblo»[60].

Identificar sin más al progresismo como el liberalismo anticatólico o anticlerical es, sencillamente, un error histórico. Incluso, algunos progresistas defendieron la libertad de cultos como algo necesario y conveniente también para el catolicismo, ya que la exclusividad de que gozaba favorecía una pastoral muy pasiva. El anticlericalismo de los progresistas era más bien regalismo a ultranza, reformismo eclesial y defensa de una Iglesia sin frailes. Es cierto que del progresismo saldrán también los primeros políticos declaradamente no católicos, pero tampoco éstos pueden ser considerados antirreligiosos ya que su objetivo será la libertad de cultos y la separación entre la Iglesia y el Estado.

El proyecto de reforma constitucional es entendido por la Iglesia como una violación del concordato que tiene como consecuencia la ruptura de relaciones diplomáticas, lo que llevará a radicalizar las posturas de los progresistas. En 1855 se legisla sobre cementerios civiles[61] y tiene lugar la desamortización general de Madoz, que afectará al clero secular y que suponía, sin lugar a dudas, una flagrante conculcación del concordato[62].

La vuelta de los moderados al poder (1856) y la consecuente reposición de la Constitución de 1845 abrieron una larga etapa de serenidad en las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La Ley desamortizadora de Madoz fue suspendida pero se reanuda en 1859, aunque con un convenio adicional con la Santa Sede que permite la permuta de bienes no vendidos, previa tasación, por títulos de la deuda pública al 3 por ciento de interés.

El único tema de controversia entre los gobiernos de Isabel II y la Santa Sede fue la llamada «cuestión romana», consecuencia de la pérdida de los Estados Pontificios y, en consecuencia, el poder temporal de los Papas. El reconocimiento del nuevo reino de Italia suponía, implícitamente, aceptar lo que para los pontífices había sido un verdadero expolio. El gobierno español reconoció al reino de Italia en 1865, aunque con gran prudencia, diferenciando los aspectos políticos de los religiosos. Este hecho motivó una profunda aunque pasajera crisis. La propia reina —instigada por su confesor el padre Claret— se resistía al reconocimiento, pero hubo de aceptarlo. Los obispos protestaron en masa. Incluso el sector más a la derecha del partido moderado consideró el hecho un auténtico casus belli y se produjo una pequeña escisión del grupo encabezado por Cándido Nocedal. El padre Claret abandonó Madrid, instalándose en Roma. Los carlistas intentaron sacar el mayor rendimiento posible. El más comprensivo fue, curiosamente, el propio papa Pío IX[63].

Esta política religiosa se inserta en el marco de la construcción del Estado liberal español, que se inicia en este período y seguirá en el último tercio del siglo XIX. Sería una injusticia histórica no reconocer el papel de los católicos liberales en este proceso histórico. Es cierto que el grueso del catolicismo español del siglo

XIX y parte de XX es tradicionalista. Su argumento se podía resumir así: si la fe es única, la actuación de los católicos en la vida pública ha de ser también única. De la unidad católica de España se colegía la unidad de todos los católicos en un solo proyecto político que era el del tradicionalismo o carlismo. Los católicos liberales o liberales católicos, aun compartiendo la misma fe con los tradicionalistas, no creían de ninguna manera que de ella se derivara también una única concepción política. Y si la mayoría de liberales fueron católicos, también lo eran sus oponentes tradicionalistas: no es descabellado afirmar que los grandes conflictos ideológicos y políticos en la España contemporánea son conflictos entre católicos. De quienes fueron, a la vez, liberales y católicos hablaremos en los próximos capítulos.

NOTAS

[1] Citado por Laboa (1982), p. 157.

[2] De Diego (2008), p. 69.

[3] Álvarez Junco (2001), pp. 136-137.

[4] Revuelta, La Iglesia Española ante la crisis del Antiguo Régimen, en: Cárcel (1979[2]), p. 42.

[5] Maravall (1972), pp. 237-243.

[6] Dufour (2005), pp. 95-96.

[7] Colección de los decretos y órdenes... (1820), pp. 215-218.

[8] Ib., pp. 215-216.

[9] Ib., p. 217.

[10] Op. cit., p. 102.

[11] Discusión sobre el proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición, Imprenta nacional, Cádiz, 1815

[12] Quizás Agustín de Argüelles, quien, años más tarde, pensaba que el artículo 12 de la «Pepa» había sido un error. Cf. Revuelta, «Religión y formas de religiosidad», en: AA. VV. (1989), p. 236.

[13] Decreto de 18 de junio de 1812. Colección de los decretos y órdenes. (1820), p. 36. Santa Teresa reflejaba mejor el modelo de catolicismo defendido por los liberales, contrapuesto al de Santiago, más unido a la Reconquista, a la guerra contra los musulmanes y a un cristianismo más agresivo.

[14] Decreto de 18 de octubre de 1812. Ib., p. 137. El voto consistía en el pago de un impuesto que debían abonar, incrementando lo ya debido a la Iglesia en concepto de diezmos y primicias, al arzobispado de Santiago, todos los campesinos de un territorio que comprendía desde Galicia hasta La Rioja.

[15] La Parra (1985), pp. 73-93.

[16] El título exacto era: Diccionario crítico-burlesco, del que se titula «Diccionario razonado, manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España», Imprenta de Repullés, Madrid, 1812. Cf. Higueruela del Pino (2002), p. 68.

[17] Revuelta, op. cit., pp. 19-23.

[18] Era una usurpación de la jurisdicción eclesiástica. Hay que tener en cuenta, no obstante, que el papa Pío VI era prisionero de Napoleón e incapaz de relacionarse con la Iglesia universal.

[19] Decreto de 13 de septiembre de 1813. Colección de los decretos y órdenes... (1820), pp. 253-270.

[20] Pío VII había resuelto restaurar la Compañía durante su cautividad en Francia; y tras su vuelta a Roma lo hizo así con poco retraso, el 7 de agosto de 1814, por la Bula Solicitudo omnium ecclesiarum.

[21] Revuelta (1973), cap. 2: «El desencadenamiento del ambiente anticlerical y de crítica a la Iglesia».

[22] Tal es el caso del libro satírico Lamentos políticos de un pobrecito holgazán, publicado en 1820 por el sacerdote luego secularizado Sebastián Miñano.

[23] Colección de los decretos y órdenes... (1821), pp. 43-45. Sobre las supresiones y autorizaciones a la Compañía de Jesús en este período: Egido (2007), pp. 291-313.

[24] Ib., pp. 155-159.

[25] Ib., p. 156.

[26] Ib., p. 33.

[27] Ib., pp. 303-304.

[28] M. Revuelta, La Iglesia Española ante la crisis del Antiguo Régimen, en: Cárcel (1979[2]), p. 89.

[29] Callaham (1989), p. 89.

[30] Cuenca (1971), p. 339.

[31] Ib., p. 132.

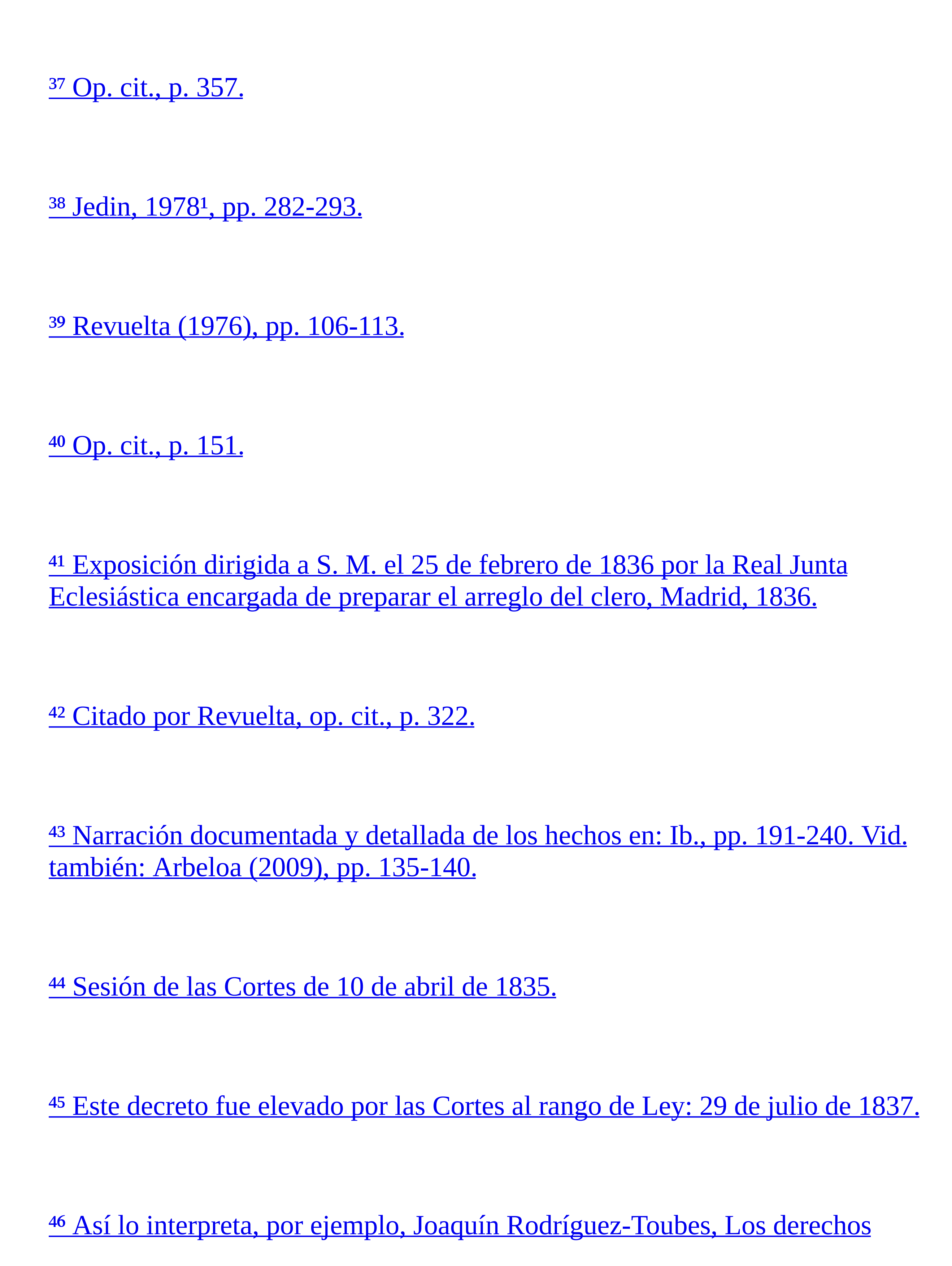
[32] Juan Francisco Fuentes, El liberalismo radical ante la unidad religiosa (1820-23), en: AA. VV. (198 9²), pp. 127-141.

[33] El propio Llorente había publicado en 1819 Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil, que no es sino la aplicación de la obra religiosa de la Asamblea Constituyente: soberanía de la nación, con sus consecuencias teóricas y prácticas; el cristianismo como religión de Estado, pero sin ningún tipo de persecución en contra de las demás religiones; nueva división de los obispados. supresión de los títulos eclesiásticos inútiles; nuevo sistema de designación y retribución de los sacerdotes: matrimonio considerado como contrato civil y no como sacramento (problema de las dispensas y posibilidad de divorciarse); posibilidad para los sacerdotes de casarse a partir de la denuncia de la hipocresía del celibato eclesiástico, con la famosa fórmula de que existían clérigos cautos, pero castos no. Dufour (1988), p. 18.

[34] Álvarez Junco (2001), p. 350.

[35] Decretos y Resoluciones... (1824), decreto de 6 de octubre de 1823: Real decreto de S. M., en que manda que en todos los pueblos de la Monarquía se celebre una solemne función de desagravios al Santísimo Sacramento: que se cuide por las Autoridades eclesiásticas disponer misiones que impugnen las doctrinas perniciosas y heréticas, y pongan en reclusión a los eclesiásticos que han sido agentes de la facción desorganizadora.

[36] Éste fue uno de los motivos del levantamiento realista conocido como guerra de los Agraviados (o malcontents), entre marzo y septiembre de 1827. El levantamiento tuvo como referente el Manifiesto que dirige al pueblo español una federación de realistas puros sobre el estado de la Nación y sobre la necesidad de elevar al Trono al serenísimo señor infante Don Carlos (1 de noviembre de 1826). Todo el documento está lleno de alusiones y justificaciones religiosas. Ejemplar conservado en el Archivo Histórico Nacional, Madrid. Se puede consultar en: http://hispanianova.rediris.es/textos/manifiesto.htm.



[37] Op. cit., p. 357.

[38] Jedin, 1978[1], pp. 282-293.

[39] Revuelta (1976), pp. 106-113.

[40] Op. cit., p. 151.

[41] Exposición dirigida a S. M. el 25 de febrero de 1836 por la Real Junta Eclesiástica encargada de preparar el arreglo del clero, Madrid, 1836.

[42] Citado por Revuelta, op. cit., p. 322.

[43] Narración documentada y detallada de los hechos en: Ib., pp. 191-240. Vid. también: Arbeloa (2009), pp. 135-140.

[44] Sesión de las Cortes de 10 de abril de 1835.

[45] Este decreto fue elevado por las Cortes al rango de Ley: 29 de julio de 1837.

[46] Así lo interpreta, por ejemplo, Joaquín Rodríguez-Toubes, Los derechos

fundamentales en la Constitución de 1837, en: Puy Muñoz (2002), pp. 45-82.

47 De hecho, no se derogó el artículo 227 del Código Penal de 1822 que castigaba a quienes conspirasen para establecer una religión distinta a la católica. Se puede entender, en buena doctrina jurídica, que la Constitución, de rango superior al Código Penal, dejaba sin efecto el artículo.

48 Cárcel, El liberalismo en el poder, en: Cárcel (1979[2]), pp. 146-149.

49 Comellas (1970), p. 199.

50 El mejor estudio sigue siendo el de Pérez Alhama (1967).

51 Pío IX la había reconocido como reina de España en 1848. La Santa Sede no tomó partido oficialmente por Don Carlos, manteniéndose neutral en la disputa dinástica, pero negándose sistemáticamente hasta esta fecha a reconocer a Isabel. Este hecho contribuyó a agudizar las tensiones entre los gobiernos liberales y la Iglesia.

52 Fort (1853), p. 32.

53 Esta puerta haría que las congregaciones religiosas fueran reinstalándose en España como «misioneros». La obra del padre Claret, futuro confesor de Isabel II, se llamaría «Misioneros del Inmaculado Corazón de María». Los jesuitas regresarían en 1852 como misioneros de Ultramar. Cf. Andrés-Gallego y Pazos (1999), p. 153.

[54] Cuenca (1976), p. 113.

[55] De Vicente (2010), p. 127.

[56] La libertad de cultos fue rechazada por 99 votos a favor y 103 en contra en las Cortes del Bienio.

[57] Citado por Laboa (1982), p. 160.

[58] Casanova (1986), p. 105.

[59] Citado por Laboa, op. cit., p. 167.

[60] Ib., p. 168.

[61] La creación de cementerios civiles representa un hito en el proceso de libertad religiosa, al poder dar digna sepultura a los acatólicos. La Ley fue aprobada el 25 de abril de 1855 y en su exposición de motivos se procuró no herir la sensibilidad católica. Cf. Casanova (1985), p. 109.

[62] Isabel II mostró muchas reticencias a firmar la Ley, ya que la consideraba una violación del concordato e iba en contra de su conciencia. Pero las presiones sobre la voluble soberana dieron resultado y la ley se firmó.

[63] Cárcel, op. cit., pp. 170-173.

4. LOS CATÓLICOS LIBERALES (1808-1868)

Los españoles de principios del siglo XIX eran todos católicos. El grado de adhesión a la fe que, en conciencia, pudieran tener, es algo imposible de calibrar: pero es innegable que, sociológicamente, la España de 1808 era una España católica. Otra cosa es la manera como se podía entender el catolicismo, algunas cuestiones no estrictamente dogmáticas, y, de manera muy especial, la praxis y la moral. Ya hemos visto como una importante e influyente minoría de clérigos y laicos suspiraba por una reforma de la Iglesia que la aproximara a sus orígenes y la liberara de la pesada carga de no pocas prácticas discutibles que se habían creado con el tiempo.

Si nos circunscribimos a la élite política, los diputados de las Cortes de Cádiz son todos canónicamente católicos (bautizados) y, seguramente, también todos sinceramente creyentes. La labor de las Cortes se inicia con una misa del Espíritu Santo, se jura defender la religión y las sesiones están presididas por un crucifijo. Casi todos los miembros de las Cortes asisten voluntariamente a una misa que se celebra cada día en el mismo lugar en donde se reúne la asamblea[1]. Y, como manifestación global de catolicidad, entre otras, en la sesión del 26 de octubre de 1810 el diputado Villanueva, antes de elegir el nuevo Consejo de Regencia, proclama:

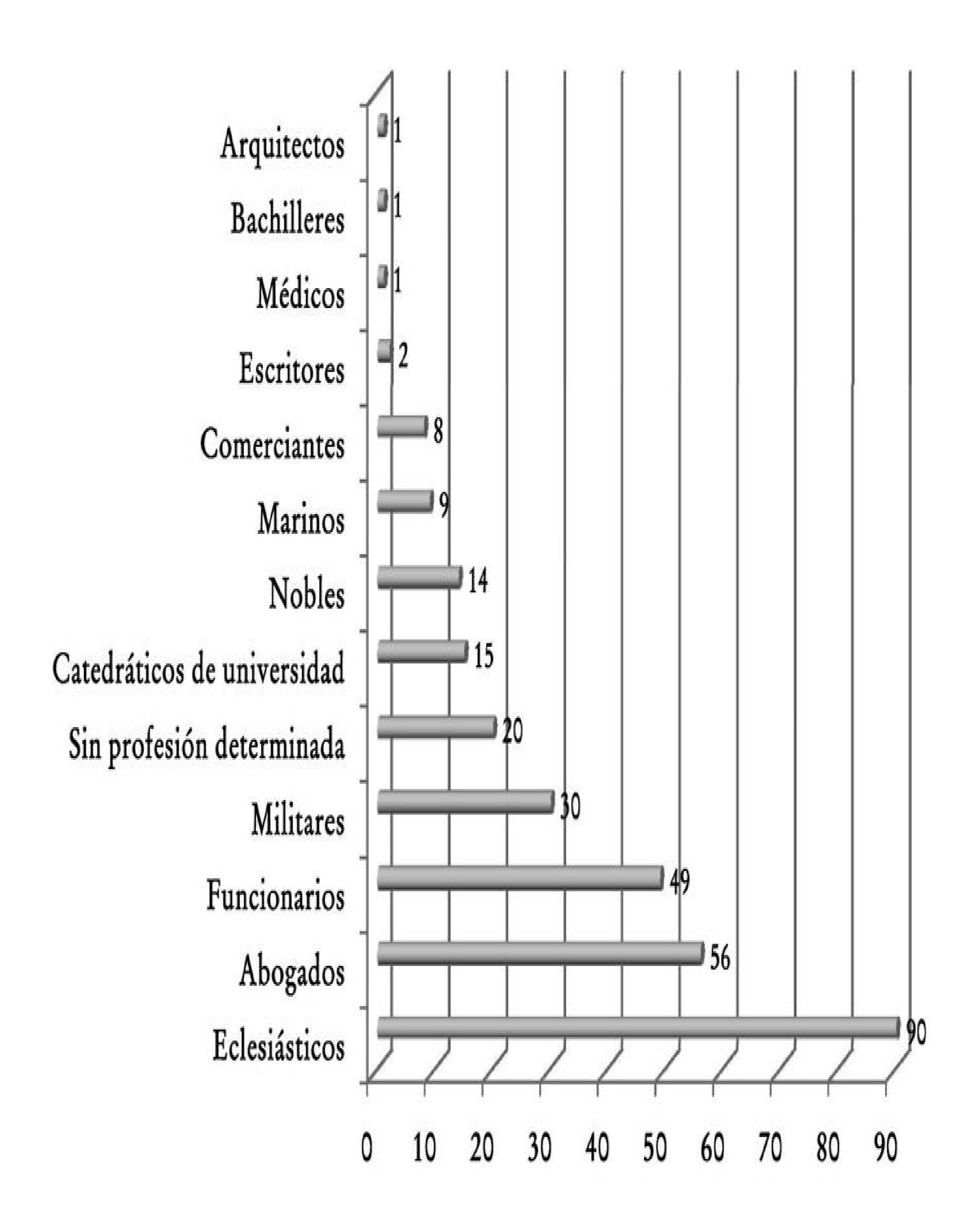
«Somos católicos y debemos dar muestras de ello: antes de proceder a la elección, invoquemos brevemente al Espíritu Santo, rezando el himno Veni Creator con versículo y oración»[2].

La propuesta fue aceptada por aclamación. Manifestaciones tan claras de auténtica fe no se dieron jamás en otras asambleas europeas contemporáneas. La Constitución de 1812 se inicia, además, con una invocación a la Santísima Trinidad: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo,

autor y supremo legislador de la sociedad».

Así pues, los diputados de las Cortes de Cádiz liberales eran tan sinceramente católicos como liberales: son los primeros católicos liberales de nuestra historia. Entre estos diputados, el grupo mayoritario era el de los clérigos (vid. gráfico adjunto). El número estaría entre los 90 y los 97, según las fuentes, de un total de 306[3]. Según Moran Ortí (1990), el número total de curas fue de 94, agrupados en 52 tradicionalistas, 27 de tendencia innovadora y 15 silentes o de participación escasa. Entre los clérigos de las Cortes gaditanas están algunos de los liberales más destacados. Es en este grupo en donde pondremos la lupa del historiador, pues se les supone una mayor formación teológica que a los demás diputados y un mayor sentido de cuerpo. Entre los clérigos, la cuestión de compatibilidad entre liberalismo y catolicismo puede ser más aguda y, de hecho, en este segmento social es en donde se darán las controversias más sonadas. Mientras el sacerdote Diego Muñoz Torrero pronunciaba el mismo día de la inauguración de las Cortes un trascendental discurso defendiendo los principios clásicos del liberalismo, otro sacerdote, el obispo de Orense, don Pedro de Quevedo, encabezaría en las propias Cortes, de las que era diputado, una fuerte oposición a la Constitución, motivo por el cual incluso se vio tratado como «indigno del nombre de español» y tuvo que exiliarse hasta el retorno de Fernando VII.

Composición social de las cortes de Cádiz



Arquitectos
1
Bachilleres
1
Médicos
1
Escritores
2
Comerciantes
8
Marinos
9
Nobles
14
Catedráticos de universidad
15
Sin profesión determinada
20
Militares
30
Funcionarios
49
Abogados
56
Eclesiásticos
90
0
10
20
30
40
50
60
70
80
90

Al estudiar las primeras manifestaciones del catolicismo liberal español habría que matizar el término y, al menos, distinguir dos grupos de católicos liberales:

a) Quienes no encontrando incompatibilidad entre liberalismo político (sin plantearse el filosófico) y catolicismo, fueron defensores de un Estado liberal compatible con su fe católica y se mantuvieron dentro de la Iglesia. La mayoría fueron sacerdotes «respetables por sus luces, sus virtudes e irreprensible conducta»[4].

b) Quienes en su defensa del liberalismo, superando los términos estrictamente políticos, entraban en el terreno filosófico-teológico concluyendo que había incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo y apostando por el primero. En consecuencia acabaron fuera de la Iglesia, en otras confesiones, o en una nueva concepción «liberal» del cristianismo, al estilo, por ejemplo, de Lamennais. Por lo tanto, son católicos y liberales tan sólo una etapa de su vida.

En la génesis del primer catolicismo liberal de Cádiz habría que señalar el papel de algunas figuras «puente», entre el pensamiento ilustrado del XVIII y las primeras manifestaciones claras de catolicismo liberal. Alguna de estas personalidades evolucionaron desde posturas reformistas filojansenistas y regalistas hasta el liberalismo a veces incluso radical, situándose en el segundo grupo antes citado, como José María Blanco o Juan Antonio Llorente. Otras se mantuvieron en una especia de protoliberalismo, como Félix Torres Amat o Francisco Martínez Marina, o serían los primeros exponentes del catolicismo liberal sin romper con la Iglesia, como Diego Muñoz Torrero o Joaquín Lorenzo Villanueva.

Félix Torres Amat (1772-1847) es una de estas figuras puente. Clérigo filojansenista, defensor de su tío Félix Amat, del que escribió una biografía, autor de una traducción de la Biblia al castellano y obispo de Astorga, fue

también un hombre de simpatías liberales. Defensor de la reforma de la Iglesia, en la línea regalista heredada del siglo XVIII, aunque dentro de la ortodoxia y buscando el acuerdo con Roma. Por ello formó parte de la Junta Eclesiástica nombrada por el gobierno moderado de 1834. No tuvo inconveniente en formar parte y presidir la junta diocesana para ejecutar ordenadamente la exclaustración decretada en 1836[5]. En 1846, ya anciano, recibiría con alborozo la llegada de Pío IX al solio pontificio, ya que tenía entonces la fama de comprensivo con el liberalismo[6]. Torres Amat fue una de las figuras más destacadas del clero español en el tránsito del Antiguo Régimen al liberalismo, hombre de gran cultura, fue miembro de la Real Academia de la Historia y recopilador de manuscritos catalanes. No puede ser llamado propiamente liberal, aunque sus simpatías por los gobiernos liberales son obvias, confiando en que estos gobiernos reformarían la Iglesia. Por otro lado, también fue un hombre de profunda espiritualidad, autor de obras pastorales como Tratado de la Iglesia de Jesucristo, (1793-1805) o Ventajas del buen cristiano (1839).

En este mismo grupo de hombres puente está la señera figura de Francisco Martínez Marina (1754-1833), canónigo de San Isidro en Madrid y gran historiador, padre de la historia del Derecho español. Fue también director de la Real Academia de la Historia. Gran admirador de las instituciones medievales españolas, como los antiguos concejos, fueros y Cortes, en los que ve el origen de las libertades públicas que se perdieron con el absolutismo y las Cortes de Cádiz deberían recuperar. Con José I ocupó algunos cargos, por lo que tuvo la fama de afrancesado y sería castigado por Fernando VII con el destierro, siendo por eso considerado liberal. Durante el Trienio pudo regresar a Madrid y fue diputado participando en la comisión encargada de elaborar el nuevo Código Penal. De nuevo la reacción fernandina le castigó con el destierro en Zaragoza.

La obra más importante de Martínez Marina es su Tratado de las Cortes, en donde pretende enlazar las Cortes liberales del XIX con la tradición medieval. Hombre de espíritu ilustrado, influido por el iusnaturalismo de la Escuela de Salamanca, historiador escrupuloso y racional, ha sido considerado como un protoliberal por Tomás y Valiente[7] o quizás un liberal «jovellanista», al pretender aunar la tradición o Constitución interna con la externa o nueva de Cádiz, la cual debía ser concebida en continuidad con aquella tradición histórica, según él,

liberal. Su posición sobre la desamortización, claramente a favor, lo sitúa entre los liberales más decididos.

También fue un hombre puente, en este caso entre el afrancesamiento y el liberalismo, Alberto Lista (1775-1848). Sacerdote, matemático y poeta de renombre, fue inicialmente un defensor de José I, componiendo poemas en loor del ejército invasor, por lo que tuvo que exiliarse. Convertido en un consciente liberal, fue el editor, entre 1820-1823, de El Censor, una de las publicaciones más solventes de la época. Fue un liberal moderado, compatible con un sacerdocio del que nunca renegó. Como ha escrito su biógrafo Juretschke, Lista es uno de los mejores exponentes de un liberalismo conservador que teme el poder de las clases medias[8]. Para Lista, la clase media debe situarse entre la superior o gobernante y la inferior de jornaleros y proletarios. Su papel es enriquecer la sociedad dejando el papel dirigente a la clase gobernante, la aristocracia de la sangre y de la inteligencia. No es de extrañar que Alberto Lista recalara en el liberalismo moderado.

En las Cortes de Cádiz tuvieron un papel fundamental algunos clérigos claramente liberales, exponentes del primer liberalismo católico. Su raíz intelectual está en el reformismo filojansenista de los últimos años de la Ilustración. No es casual la relación de algunos de ellos con la Universidad de Salamanca, uno de los focos de influencia de las ideas reformistas del Sínodo de Pistoia, de tal manera que se puede seguir un hilo conductor entre la influencia del famoso sínodo y los proyectos reformistas de los clérigos liberales de Cádiz[9]. El más importante es el sacerdote Diego Muñoz Torrero (1761-1829), quien pronunció el discurso inaugural de las Cortes de Cádiz con un espíritu netamente liberal, proponiendo una declaración solemne de la soberanía nacional. Muñoz Torrero era extremeño, aunque estudió en la Universidad de Salamanca, de la que llegó a ser rector. Allí estuvo en contacto con el ambiente jansenista, ilustrado y regalista que le influyó. Como rector participó en la reforma de los estudios universitarios, para adaptarlos a las nuevas directrices modernizadoras de Carlos III. Fue también canónigo de la Real Colegiata de San Isidro de Madrid, conocida por su ambiente liberal, razón por la que Fernando VII terminaría clausurándola en 1817.

Diego Muñoz Torrero fue uno de los redactores de la Constitución de 1812, miembro de la comisión que la elaboró. Pero también fue el máximo defensor en estas Cortes de la libertad de imprenta y de la abolición de la Inquisición. Tras la vuelta de Fernando VII pagó caro su liberalismo con la cárcel. Posteriormente, dada su condición clerical, cumplió su pena en un monasterio, en donde uno de sus tempranos biógrafos afirma que se refugió en su piedad y dando ejemplo de resignación[10]. Participó en el restablecimiento del liberalismo en 1820, formando parte de la junta de La Coruña, desde donde se trasladó a Madrid para formar parte de las nuevas Cortes. Durante el Trienio liberal fue propuesto para obispo de Guadix, pero la Santa Sede no aceptó el nombramiento a pesar de que el nuncio no se había opuesto. Tras la vuelta del absolutismo se refugió en Portugal en donde se dedicó a escribir sobre religión[11]. Cuando también en Portugal se persiguió a los liberales intentó huir, pero fue hecho prisionero en condiciones inhumanas, aceptadas también con espíritu de resignación, hasta su fallecimiento.

Muñoz Torrero fue, como dice Rubio Llorente, un «liberal trágico»[12]. Su correspondencia nos lo muestra como un hombre sumamente ceremonioso, modesto, humilde y buen sacerdote, sin que para él hubiera incompatibilidad alguna entre el liberalismo político —nunca se planteó el filosófico— y su fe. Hasta el mismo Marcelino Menéndez y Pelayo, tan crítico con los sacerdotes liberales, reconoce su austeridad de costumbres[13]. Su defensa del liberalismo era política no muy lejana del planteamiento de Martínez Marina. Así, en las Cortes gaditanas (enero de 1813), defendía el trabajo de la comisión redactora de la Constitución asegurando que «ha seguido religiosamente el espíritu de las antiguas constituciones de los diferentes Reinos y Provincias que componen la península». Y respondiendo a quienes ven detrás de la Constitución una filosofía revolucionaria, responde que

«no se vuelva a oír en este recinto que se quieren introducir teorías filosóficas e innovaciones peligrosas. Nosotros no hemos hablado una palabra del origen primitivo de las sociedades civiles ni de las hipótesis inventadas en la materia por filósofos antiguos y modernos»[14].

En Salamanca y en el ambiente filojansenista en torno a su obispo, Felipe Bertrán, también se encontraba, junto a Muñoz Torrero, el sacerdote y canónigo Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837), otro de los clérigos liberales de Cádiz. Represaliado por Fernando VII, volvió a ser diputado durante el Trienio inspirando el primer proyecto de reforma eclesiástica. El gobierno liberal le nombró embajador ante la Santa Sede pero Roma no lo aceptó, lo que motivó nuevas tensiones entre los liberales y el Papa. Ante la reacción absolutista se exilió en Inglaterra y en Irlanda. Al morir es posible que estuviera más cerca del protestantismo que del catolicismo. Su peripecia política se había iniciado en el regalismo y el absolutismo y su defensa del Trono le llevó a ser nombrado capellán de Carlos IV. Ya en plena Revolución francesa, en 1793, publicó un opúsculo defendiendo la monarquía y el papel de la religión como legitimadora del poder real[15]. Fue también un sacerdote erudito y piadoso, autor de un monumental Año Cristiano de España.

La revolución liberal acabó por terminar su evolución ideológica, pasando del jansenismo-regalismo al liberalismo capaz de aunar la modernización del Estado con la de la Iglesia, por la que suspiraban no pocos clérigos de su generación. Su papel en las Cortes de Cádiz y del Trienio fue más doctrinal que política. Sus intervenciones y planteamientos van, en no pocas ocasiones, al fondo de la cuestión, es decir, a las relaciones entre liberalismo y catolicismo, entre el nuevo Estado y una Iglesia reformada, eso sí sin rupturas. Villanueva nunca negó el primado doctrinal de los Papas y siempre creyó en una Iglesia española vinculada a la sede romana, pero sin el dogal de la curia. Como Martínez Marina y Muñoz Torrero, Villanueva siempre afirmó el carácter evolutivo de la Constitución de Cádiz, como actualización de las antiguas leyes medievales. Siempre rechazó que en Cádiz se planteara una revolución al estilo de la francesa, que fue el principal leitmotiv de los ultramontanos[16], y no dejó de subrayar el carácter católico de los liberales reformistas de las Cortes. Su objetivo, con más claridad que en otros clérigos liberales, era fundar un Estado católico con instituciones liberales, interpretando el liberalismo en el contexto de la filosofía tomista[17]. Incluso, cuando habla de revolución española lo hace en un contexto de lucha contra el invasor y para evitar la influencia de la radical revolución jacobina. Como ha explicado Maravall, defiende la soberanía nacional y las libertades políticas como proyección de la doctrina católica[18].

Sobre las raíces tomistas, Villanueva escribió Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes (publicado entre 1811 y 1813), apelando a santo Tomás para defender una monarquía moderada por las instituciones, obra considerada como el auténtico arranque del catolicismo liberal en España[19]. Este texto es de gran valor para conocer las reflexiones y fundamentos de un católico liberal y su manera de entender la compatibilidad entre liberalismo y catolicismo. El libro está escrito en forma de animada charla entre un obispo emigrado simpatizante de las Cortes de Cádiz, un religioso antiliberal y el autor. Al principio del diálogo, el religioso, fray Silvestre, se espanta al

«comparar la pureza de la doctrina de santo Tomás con los detestables principios, dorados con el nombre de liberales, que sientan en sus discursos modernos algunos de nuestros hermanos».

El obispo replica que

«yo leo el Diario de Cortes, y a pesar de que también soy tomista y conservo en la memoria lo que estudié del santo doctor en mis mocedades, no advierto esa disonancia»[20].

A continuación, el obispo inicia el debate, al replicar que

«ahora oirá V. de boca de santo Tomás lo que en la de cualquiera de los vocales de Cortes hubiera quizá calificado de detestables principios»[21].

Y sigue con una serie de citas de santo Tomás para justificar algunos principios

liberales, sobre todo para demostrar que el santo era poco partidario de una monarquía absoluta. Para Villanueva los liberales son los verdaderos continuadores y restauradores de la filosofía política del Aquinate. También es de destacar el recurso de Villanueva a los autores de la Escuela de Salamanca y, en especial, al padre Mariana, citado para recalcar que el reino está sobre el rey. La conexión entre el liberalismo católico de Cádiz y los planteamientos preliberales de los teólogos de Salamanca no puede ser más clara.

Este texto resume bien no sólo lo que pensaba Villanueva sino otros diputados de Cádiz, para los cuales la obra de las Cortes no era una revolución, sino volver a las fuentes del derecho castellano, secuestradas por el absolutismo:

«Templar la monarquía es moderar la potestad del rey para que no pueda abusar de ella, quiero decir, establecer un gobierno mixto del monárquico, aristocrático, oligárquico y democrático. ¿Y qué dice de este gobierno santo Tomas? Que es el mejor: Est etiam aliquod regimen ex istis commistum, quod est optimum[22]. Pregunto ahora: y un tomista que sepa esto, ¿deberá extrañarse o escandalizarse de que las Cortes quieran templar así nuestra monarquía; mayormente no haciendo en esto cosa alguna nueva, sino restableciendo lo que vieron nuestros mayores en los gobiernos de Navarra, Aragón y Castilla?»[23].

También se suscita el debate sobre la soberanía nacional, sobre la capacidad del pueblo para dotarse de leyes, cosa que fray Silvestre considera peligrosa. Y así sale al paso el autor:

«Santo Tomás, contestó el Obispo, no adoptó delirios de imaginaciones exaltadas, cual es ese pacto imaginario que degrada al hombre de la cualidad natural de sociable. Basten para prueba de ello solas estas palabras: la ciudad, dice, es una comunidad natural: el hombre es civil por naturaleza: con un natural impulso es llevado a ser miembro de esta sociedad no menos que a las virtudes: civitas communitas naturalis, et homo natura civilis. Inest ei naturalis impetus ad communitatem civitatis, sicut ad virtutes[24]. Con este principio combina el santo

el que las sociedades mismas establezcan leyes fundamentales para su gobierno, pudiéndose llamar en este sentido frutos de la experiencia y de la prudencia humana; así como las virtudes lo son del ejercicio y práctica del hombre: sicut virtutes acquiruntur per ejercitium humanum; ita civitates sunt institutae humana industria»[25].

Y este principio de soberanía reside en las Cortes:

«¿Quién lo duda?, contestó el Obispo. Eso es explicar en otros términos las palabras de santo Tomás, lex est constitutio populi[26], por las cuales enseña el doctor angélico, que en toda monarquía mixta o templada, a cuya clase pertenece la española, totus populus condere legem potest[27]. En España, pues, cualquiera ley, como que la hacen los procuradores de la nación junto con el rey elegido por ella debe mirarse como expresión de lo que quiere todo el pueblo, esto es, de su voluntad»[28].

Así que la conclusión final es ésta:

«Luego según los principios de santo Tomás, las Cortes actuales y las futuras en que prescindiendo de las clases alta, media e ínfima, se deja a la voluntad de los pueblos la libre elección de los vocales que juzguen más sabios, más prudentes, más dóciles a la razón, más celosos por el bien del Estado, más a propósito para la formación de las leyes, son las mejores, esto es, las más convenientes a la causa del reino»[29].

Otra gran preocupación de Villanueva era la reforma de la Iglesia. En las Cortes de Cádiz había defendido la reforma eclesiástica, incluso la convocatoria de un concilio nacional amparándose en disposiciones del concilio de Trento. Durante el Trienio, Villanueva formó parte, junto a otro sacerdote, Muñoz Torrero, de la comisión de reforma eclesiástica que hizo una serie de propuestas en la línea del

reformismo eclesiástico filojansenista vagamente inspirado en el Sínodo de Pistoia. Las conclusiones de la comisión, en las que influyó decisivamente Villanueva, estaban llenas de sentido común y de un afán reformador nada heterodoxo, aunque con el regalismo de fondo: una mejor distribución del clero parroquial, de las rentas eclesiásticas, reducción del número de clérigos sin cura directa de almas y hasta se insistía en la obligación de los clérigos en dedicarse a enseñar la doctrina cristiana a sus fieles[30]. Un punto clave de las propuestas del canónigo era evitar la sangría de dinero que se enviaba a Roma en concepto de bulas, dispensas y otros documentos pontificios, lo que consideraba no sólo contrario a las regalías de la Corona sino también a las propias normas canónicas. La solución tomada era bastante prudente: se prohibían estos pagos por los conceptos indicados, pero se mantenía una donación voluntaria a la Santa Sede de doscientos mil reales anuales, además de hacerse cargo de las basílicas romanas tradicionalmente ligadas a la Corona española. El cierre de las Cortes del Trienio impidió que la medida aprobada se pusiera en práctica.

En su exilio londinense fundó junto a otro doceañista, José Canga Argüelles, la publicación Ocios de españoles emigrados, en donde publica las Cartas de Londres. La carta 4ª (julio de 1825) la dedica a la religión, el catolicismo y la tolerancia, en donde debate las relaciones entre liberalismo y catolicismo y defiende la tolerancia religiosa, la libertad religiosa que admira en Londres. Otra de las cartas vuelve a la reforma eclesiástica y a su regalismo: Incompatibilidad de la monarquía universal y de las usurpaciones de la curia romana con los derechos esenciales de las naciones. Tras vivir un tiempo en Londres se estableció en Dublín, en donde apoyó los derechos de los católicos para acceder al Parlamento inglés, posición, por otro lado, defendida por los liberales. Fue en esta ciudad donde murió en 1837.

A pesar de su moderantismo, Villanueva es un liberal: apoyó claramente en las Cortes la soberanía y representación popular rechazando cualquier tipo de corporativismo estamental. Por ello aceptó sin reservas el texto constitucional. Aunque sus puntos de vista no coincidían con la mayoría del clero católico, su opinión influyó notoriamente para hacer aceptable el liberalismo gaditano ante una parte importante del clero, empezando por los propios diputados eclesiásticos de las Cortes. Joaquín Lorenzo Villanueva será el nexo de unión

entre el catolicismo preliberal de raíz tomista y el nuevo liberalismo español y, también, el primero que reflexionó y argumentó teológicamente la compatibilidad entre el liberalismo político y el catolicismo. Fue, propiamente, el primer católico liberal de nuestra historia.

En la misma época de tránsito del Antiguo al Nuevo Régimen pertenecen Antonio de Posada Rubín de Celis (1768-1853), el cardenal Luis María de Borbón y Vallabriga (1777-1823)[31] y Pedro González Vallejo (1770-1842), los clérigos liberales de más alto rango en España, ya que los dos primeros llegaron a ser arzobispos de Toledo y primados de España, y el tercero fue preconizado para la silla primada, pero sin llegar a tomar posesión. Los tres forman parte del proyecto de los gobiernos liberales de formar un episcopado filoliberal en España[32]. El cardenal de Borbón, el llamado cardenal de los liberales[33], siendo entonces arzobispo de Toledo (desde 1801), asistió a las Cortes de Cádiz, en donde juró la Constitución y apoyó la abolición del Santo Oficio. Fue el primer miembro relacionado con la familia real en jurar la constitución. En 1813 se dirigió a sus diocesanos recalcando la compatibilidad entre la fe y la nueva Constitución. Presidió el Consejo de Regencia que se formó hasta la llegada de rey Fernando VII, quien destituyó el Consejo y obligó al cardenal y primo suyo a renunciar a la sede hispalense. Durante el Trienio se convirtió en presidente de la Junta de Gobierno hasta la convocatoria de Cortes y fue luego consejero de Estado. Su temprana muerte, con cuarenta y siete años, en 1823, le evitó la represalia de Fernando VII y el posicionamiento ante la evolución del liberalismo que él entendía en su forma moderada.

Antonio de Posada Rubín de Celis fue también canónigo de la Colegiata de San Isidro de Madrid, como Martínez Marina, nido de clérigos filoliberales. Aunque tuvo una patriótica actitud durante la guerra de la Independencia, no estuvo en las Cortes de Cádiz. Fue durante el Trienio cuando adquirió notoriedad: fue nombrado miembro del Consejo de Estado en 1821, iniciando una fulgurante carrera eclesiástica que terminaría en la silla primada de Toledo. Fue primero obispo de Cartagena propuesto por el gobierno liberal en 1822, lo que le valió después la persecución de Fernando VII, abandonando España e instalándose en Roma y en el sur de Francia. Tras la muerte del rey, volvió a España, siendo considerado un obispo liberal. Fue diputado en 1834, bajo el Estatuto Real,

senador bajo la Constitución de 1837, siendo reelegido también en 1845, con la nueva Constitución moderada. Arzobispo de Valencia (1841) y de Toledo (1847). Cuatro años más tarde abandona su sede para trasladarse a Madrid, falleciendo en 1853.

Pedro González Vallejo, siendo obispo de Mallorca fue diputado durante las Cortes del Trienio, lo que motivó su obligada renuncia a la sede episcopal y posterior destierro, hasta la muerte de Fernando VII, en que vuelve al primer plano de la política[34]. Primero fue designado por la regente María Cristina de Nápoles, en nombre de su hija Isabel II, como prócer del Reino durante el régimen político del Estatuto Real (1834-1836), así como también fue nombrado presidente de este estamento (legislatura de 1836). El gobierno lo preconizó arzobispo de Toledo, pero la Santa Sede no le dio la institución canónica, por lo que no pudo tomar posesión. El obispo González Vallejo, ante todo, es un constitucionalista convencido. Para él, las Cortes de Cádiz dieron la independencia nacional y un «código que nos ha sacado de una vergonzosa esclavitud», devolviendo las libertades y aboliendo la Inquisición[35]. Sus normas deben ser obedecidas por todos, seglares y clérigos, como teoriza en las distintas pastorales dirigidas a sus fieles. Defiende, pues, un historicismo relativista del poder. Y a los cristianos y sus ministros les exige que, como la religión legitimó el poder absoluto en el pasado, ahora debe también cubrir con su manto legitimador al régimen liberal. Levantarse en armas contra el régimen constitucional es un desprestigio para el cristianismo.

Estos obispos no fueron los únicos que podríamos calificar de liberales o filoliberales, aunque fueron los más destacados. La historiografía del Trienio liberal concreta una media docena de obispos liberales «reformistas», entre los que se encuentran el leonés Juan García Benito (obispo de Tuy), el navarro Joaquín Xabier Uriz y Lasaga (obispo de Pamplona), el palentino Manuel Fraile y García (obispo de Sigüenza), el oscense Pablo Sichar Ruata (obispo de Barcelona) y el guadalajareño Guillermo Martínez Riaguas (obispo de Astorga). A estos obispos se les llamó, quizás injustamente, intrusos, ya que fueron nombrados por presiones gubernamentales y teniendo en cuenta más su proximidad al régimen que sus cualidades pastorales[36].

Otros clérigos liberales destacaron en las Cortes de Cádiz, aunque sin el relieve de los anteriores: José de Espiga (1758-1824) era un sacerdote catalán, representante del Principado en las Cortes de Cádiz. Apoyó la Constitución aunque defendía un papel importante del rey, como declarar la guerra o sancionar las leyes. Como los anteriores, hubo de retirarse de la política hasta el Trienio, en que volvió a ser diputado y presidente de las primeras Cortes. Fue propuesto para la silla episcopal de Sevilla, pero el Papa no lo aceptó, a pesar de ser el menos regalista de los sacerdotes liberales. Como otros sacerdotes liberales, al dividirse la familia liberal se decantó por el moderantismo. En las Cortes del Trienio sólo intervino en cuestiones de política religiosa, situándose en unas posturas muy próximas a las de Roma[37].

El diputado canario Antonio José Ruiz de Padrón (1757-1823) fue fraile franciscano, abandonando la Orden para convertirse en sacerdote secular en Galicia. En un viaje hacia Cuba, su barco recaló por accidente en la costa de Pensilvania (1785), cuyo centro político era Filadelfia, lugar en donde se estaban gestando las ideas independentistas. Allí conoció y trató a Benjamín Franklin y el ambiente de tolerancia religiosa, contribuyendo a cambiar su espíritu. En una iglesia católica de Filadelfia llegó a pronunciar un sermón sobre la tolerancia religiosa y contra la Inquisición. No es de extrañar que, a su regreso a España y siendo diputado en las Cortes de Cádiz, fuera de los más favorables a abolir el tribunal. Sus argumentaciones, llenas de erudición y sentido pastoral, impresionaron a las Cortes.

Fue famoso su discurso contra la Inquisición pronunciado el 18 de enero de 1813, máxime cuando quien lo leía había sido agente inquisitorial años antes. Sus argumentaciones tienen un sesgado carácter historicista. Para el autor, la Inquisición estuvo ausente en los primeros siglos del cristianismo y no estaba en las intenciones de su fundador:

«Nada omitió el divino fundador de cuanto era necesario para el establecimiento, conservación y perpetuidad de su Iglesia... no dejando esta divina institución a la

arbitrariedad y capricho de los hombres»[38].

Para Ruiz de Padrón, los custodios de la fe son los obispos, que recibieron el mandato de Jesucristo, y no una institución humana como la Inquisición. Sobre la Inquisición española utilizará un argumento que será recogido por el liberalismo posterior: el culpable de su extensión a toda España fue Fernando el Católico, mientras que salva a la reina Isabel, a quien el liberalismo mantendrá lejos de críticas[39], acaparándolas tanto Fernando como Felipe II, una de las bestias negras de los liberales, precisamente por su pretendida intolerancia y absolutismo.

Florencio del Castillo (1778-1834), era un sacerdote costarricense, rector del seminario de León (Nicaragua), diputado en Cádiz y también destacado defensor de la abolición del Santo Oficio y considerado entre el grupo de los diputados liberales ya que juró la Constitución. El retorno del absolutismo le supuso ser encarcelado y perder sus prebendas eclesiásticas. En las Cortes habló también contra el trabajo obligatorio de los indios o «mita»[40], que aún subsistía en América.

Guatemalteco era el canónigo Antonio Larrazábal (1769-1853), quien fue elegido diputado a las Cortes de Cádiz el 24 de junio de 1810, cuando era vicario capitular y gobernador del Arzobispado de Guatemala. Fue presidente de las Cortes y participó en varias comisiones pero, al igual que muchos otros representantes americanos, contribuyó muy poco a la Constitución promulgada en marzo de 1812 por haber llegado muy tarde. Trabajó de común acuerdo con Florencio del Castillo para pedir la abolición de la «mita».

También otros clérigos apoyaron el liberalismo sin ser ni diputados ni ocupar cargos políticos. Tal es el caso de Juan Antonio Posse, párroco de un pueblo de León, quien pronunció un sonado sermón defendiendo la Constitución y el liberalismo, lo que le acarreó serios problemas durante el Sexenio absolutista. Es autor de unas curiosas Memorias, publicadas por Richard Herr[41]. El cura leonés

consideraba a los liberales, incluso, demasiado serviles a la monarquía y ponía el ejemplo del cura rural como la persona más cercana al pueblo. Llega, incluso, a expresar cierta admiración por la Revolución francesa, cosa que no manifestaron los afamados clérigos liberales de Cádiz.

Junto a los sacerdotes liberales que mantuvieron su fidelidad doble al sacerdocio y al liberalismo, están quienes abandonaron el estado clerical e incluso la Iglesia. Éste es el caso de hombres como José María Blanco White, Luis Gutiérrez y Juan Antonio Llorente.

La biografía de José María Blanco Crespo, o «Blanco White», es la de un sacerdote liberal que tras una compleja peripecia personal acaba siendo presbítero anglicano. Esta azarosa vida y sus problemas interiores fueron narrados en primera persona en una jugosa autobiografía: The Life of the Rev. Joseph Blanco White written by himself with portions of his correspondence[42]. Su ascendencia por parte paterna era irlandesa (el padre fue vicecónsul inglés en Sevilla). Por influencia materna fue orientado al sacerdocio, aunque sin estar muy seguro. En 1799 fue ordenado, pero en 1802 sufrió una crisis religiosa que le llevó a abandonar el catolicismo:

«En mis libros sobre el catolicismo está fielmente descrita la historia de mi cambio de una sincera fe católica a la total incredulidad. No me siento con ánimo de volver a repetir la narración en este lugar, y mucho menos de acusarme de ningún horrendo pecado. Mi abandono del cristianismo no fue más que el resultado inevitable de haber examinado libremente la forma espuria pero admirablemente construida en que me lo habían enseñado. No abandoné el cristianismo para vivir sin frenos morales y nadie puede achacar mi cambio a inclinaciones viciosas o prácticas inmorales. Mi conducta siguió siendo correcta cuando, a pesar de mis sinceros esfuerzos por resistirme a convencerme, el convencimiento se hizo irresistible. Sé ahora que estaba equivocado al rechazar el cristianismo como impostura, pero en mis circunstancias de entonces no veo cómo me era posible separar el verdadero cristianismo del conjunto de errores y engaños que lo ocultaban a mis ojos»[43].

Al estallar la guerra de la Independencia se declaró patriota y liberal. Estuvo en Cádiz tan sólo un mes (enero-febrero de 1810), para embarcarse hacia Inglaterra, a la que consideraba la única nación libre de Europa, en donde se instaló para nunca más volver. Allí publica El Español (1810-1814), en cuyas páginas va reflejando su pensamiento, no exento de fuertes críticas a la Constitución de Cádiz. Con el tiempo fue moderando su ideología hacia un liberalismo más templado, en paralelo a su redescubrimiento del cristianismo y su ingreso en la Iglesia de Inglaterra, de la que se hace ordenar ministro en 1814. Su prestigio y fama fue creciendo, siendo nombrado profesor en Oxford, en donde coincidió con el futuro cardenal Newman. La revolución liberal de 1820 le hace nuevamente interesarse por España y, por encargo de Thomas Campbell, director de The New Monthly Magazine, redacta las Letters from Spain o Cartas desde España, que fueron apareciendo en 1821 con el seudónimo Leocadio Doblado y se publicaron en un volumen en 1822. Una nueva crisis religiosa le hizo abrazar el unitarismo[44], abandonar Inglaterra y establecerse en Irlanda, aunque por pocos años (1832-1835). Volvió a Inglaterra en donde falleció en 1841.

Una de las razones de su desapego de España fue su radicalismo liberal. Blanco lleva su ideología hasta el extremo y, por ejemplo, plantea el fin del dominio colonial español en América. Eso escribe en sus memorias:

«Ya he dicho que la animosidad que se levantó en Cádiz en contra mía se debió a mi defensa del derecho de las colonias españolas a una perfecta igualdad con la madre patria. Aún en estos momentos, en que se ha perdido toda esperanza de reconquistar los dominios hispanoamericanos, no se ha extinguido del todo el espíritu del tiempo de las conquistas de Méjico y Perú, y en los años en que las colonias empezaron a sacudirse su yugo, el orgullo de la conquista estaba tan alto en España como en pleno siglo XVI»[45].

Blanco White, a diferencia de otros clérigos liberales, sí se plantea la compatibilidad entre liberalismo filosófico y catolicismo, incluso cristianismo. Su actitud es claramente rupturista: llega a la conclusión de que no es posible

esta compatibilidad. Defensor de una Constitución para España, divulgador desde Londres de la «Pepa», aunque fue uno de sus primeros críticos. Según Blanco, las Cortes «deliran en política igual que en puntos religiosos»[46]. De ahí no sólo su abandono del sacerdocio, sino también de la Iglesia. Además, Blanco es un agresivo crítico del catolicismo, en particular del español, precursor del anticlericalismo posterior, quizás el primer anticlerical moderno de nuestra historia, hasta el punto de considerársele un precursor del liberalismo laicista de Azaña[47].

Mucho menos conocido que Blanco White es el caso de Luis Gutiérrez (1771-1809), un antiguo fraile trinitario que acabará sus días ejecutado por garrote vil y autor de una novela de cierto éxito en los primeros años del siglo XIX: Cornelia Bororquia o La víctima de la Inquisición[48]. El libro es la primera publicación española fuertemente anticlerical. El autor se había exiliado en Francia, tras dejar los hábitos y el sacerdocio, abrazando el credo liberal, al que consideraba incompatible con el catolicismo. La postura del autor, que se refleja en el papel de Cornelia, la cual muere ejecutada por la Inquisición como también le pasará al autor, se mueve en el ámbito de un vago cristianismo sin Iglesia. En el trasfondo de la novela palpitan valores cristianos como el arrepentimiento o el perdón. El papel de la religión queda siempre a salvo: al final de la obra hay una reflexión sobre la religión y sus valores. Aunque bajo un envoltorio novelesco, esta obra refleja los argumentos utilizados posteriormente en las Cortes de Cádiz —y antes por Napoleón— para abolir la Inquisición. Cornelia Bororquia es un canto trágico a la tolerancia religiosa sobre la base de una ética que, en el fondo, es cristiana[49] pero que se presenta como laica. En cierto sentido, la obra del ex fraile Gutiérrez es precursora de una moral laica como referente social que trascienda las diversas religiones e ideologías.

Pero, sin lugar a dudas, la figura más relevante del liberalismo heterodoxo fue Juan Antonio Llorente (1756-1823). Ordenado sacerdote en 1779, hombre de gran erudición y cultura, canónigo de Calahorra a cuya diócesis pertenecía y de la cual a punto estuvo de ser obispo, lo que se malogró por un complicado complot contra él. Instalado en Madrid, es nombrado secretario de la Inquisición, lo que le permitiría conocer por dentro el famoso tribunal. Su ambiente era el de los clérigos filojansenistas y regalistas que surgieron en la segunda mitad del

XVIII. Pero, en su caso, con acentos más extremos. No hay duda de que fue el inspirador del decreto del ministro Urquijo (1799) que, en la práctica, suponía una Iglesia española independiente de Roma[50]. Tras la caída del ministro y la derogación del decreto, quienes lo habían apoyado fueron marginados de la Corte: a Llorente se le impuso sólo una suave penitencia y la pérdida de su cargo en el Santo Oficio, lo suficiente para, a partir de este momento, crecer su odio a la Inquisición.

Con la llegada de José I surge un nuevo Llorente: el afrancesado, regalista máximo y defensor de una reforma eclesiástica mucho más profunda de la que propondrían los liberales moderados. Presenta al gobierno bonapartista un Reglamento para la Iglesia española, muy inspirado en la Constitución Civil de Clero francesa y que pretende calcar el modelo napoleónico en España. Es decir, lo que pretendía ahora Llorente no era una Iglesia nacional española, independiente de Roma, sino una Iglesia estatal, concebida como un órgano del Estado, como ha hecho notar Dufour[51]. Algunas de sus ideas serán recogidas en las reformas posteriores; su oposición a las órdenes religiosas, por ejemplo, no viene de ningún concepto religioso, sino de su utilidad: hay que eliminarlas todas excepto las que se dedican al cuidado de enfermos o niños.

Tras la derrota napoleónica Llorente abandona España para instalarse en Francia: allí empieza una nueva etapa de su vida, la plenamente liberal que está marcada por la publicación de su famosa Historia crítica de la Inquisición de España. Obra larga y documentada, se sostiene no tanto en argumentos teológicos como en estrictamente jurídicos y regalistas: la Inquisición moderna es un organismo intolerable por haber usurpado la jurisdicción episcopal y regia. Su pensamiento se fue radicalizando, cada vez más próximo a la política religiosa de la Revolución francesa. En 1819 publicaba Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional, que no es más que una aplicación a España del modelo francés. Estas ideas se difundieron en España durante el Trienio liberal influyendo en la postura de los liberales progresistas, hasta el punto que las propuestas durante la segunda legislatura de aquellas Cortes son muy similares a las de Llorente, cuyas obras se habían publicado en España justamente en estos mismos años. Llorente había regresado a España en 1820 falleciendo tres años más tarde. Durante su estancia en París el obispo le

privó de sus licencias ministeriales. Finalmente fue excomulgado por Pío IX y sus obras fueron puestas en el Índice de Libros Prohibidos.

En la obra de Llorente late una concepción de la Iglesia que no puede considerarse teológicamente católica. Llorente no siguió —ni quiso— el camino de otros clérigos, como Blanco, que dieron el paso adelante de abandonar la Iglesia: su objeto era la reforma desde dentro. Pero se diferencia de otros reformistas en que su modelo de Iglesia no es conciliable con el dogma católico. Su concepción de la Iglesia como dependiente del Estado le hace ser, de facto, un protestante, como advirtió acertadamente Menéndez y Pelayo[52]. Aunque podía haber aprovechado su estancia en Francia para hacerse protestante, no lo hizo, aunque él mismo reconoce que algunas de sus ideas son claramente luteranas. Prefirió la excomunión.

En el texto de los Discursos sobre una Constitución religiosa se sintetiza la eclesiología de Llorente y su liberalismo. Por ejemplo: aunque admite la confesionalidad católica del Estado, la tolerancia religiosa debe ser respetada:

«La religión cristiana católica apostólica romana será la del Estado, el cual pagará y protegerá su culto. Pero aunque se desea que la profesen todos los individuos y cuantas personas habiten en su territorio, no se procederá sin embargo contra los que sigan otra, pues se considera este acto como uno de aquellos a que nadie debe ser compelido contra su propio convencimiento»[53].

Para Llorente no hay más Iglesia que la de los primeros siglos: a ésta hay que atenerse. Lo que vino después fueron disposiciones reglamentarias de los Papas, inválidas para el canónigo. Por eso, para regular la Iglesia sólo está capacitado el Estado:

«La religión cristiana católica apostólica romana, que se adopta para el Estado,

deberá ser (en cuanto a sus artículos de fe, preceptos de moral, reglas de disciplina y gobierno exterior) entendida y practicada conforme a lo que Jesucristo enseñó en el evangelio: a lo que los apóstoles predicaron; y a lo que los doce primeros pontífices romanos sucesores de S. Pedro, practicaron en los dos primeros siglos de la iglesia, sin, que novedades algunas (posteriores al citado tiempo) puedan ser materia de ley eclesiástica, mientras tanto que la nación (por medio de sus representantes para el poder legislativo) no las adopte como útiles a la sociedad civil nacional»[54].

El catolicismo ha de ser vivido en libertad, como fruto de una decisión personal de fe. Llorente rechaza cualquier imposición religiosa, lo que le convierte, en este punto, en un católico liberal y hasta precursor del concilio Vaticano II:

«El perseguir y querer hacer católicos por fuerza sin convencimiento interior, ha sido imitar a los idólatras que intentaron lo mismo con los cristianos inútilmente. Mejor es adoptar las máximas de Jesucristo. Si el catolicismo venció a todos sus contrarios por la persuasión de los argumentos, y por los buenos ejemplos de caridad y sumisión cuando el número de sus enemigos era mucho mayor; cuando la potestad de los soberanos lo perseguía; y cuando los empleos más apetecidos se daban al no cristiano, mejor vencerá en los tiempos en que las tres circunstancias concurren en dirección contraria»[55].

Llorente es un católico liberal heterodoxo, consciente siempre de querer ser católico. Fue más allá de buscar la compatibilidad del catolicismo y del liberalismo político. Sus reflexiones son filosóficas y teológicas y su actividad en Francia es, en algunos aspectos, precursora de Lamennais. En París fue uno de los fundadores de la Sociedad de la Moral Cristiana, que agrupaba a clérigos y laicos de diversas confesiones en búsqueda de un denominador común[56]. En España, sus ideas se difundieron a través de Política Cristiana, una revista que defendía el encuentro entre las diversas religiones y un liberalismo cristiano ya no político, sino claramente teológico. Como ha escrito uno de sus biógrafos[57], Llorente fue un trabajador infatigable durante toda su vida; hombre de acción, pero cargado de pensamiento y de conocimientos, es decir, un intelectual

marcado por la guerra de la Independencia y por las oportunidades de reforma que se abrieron primero con José I y luego con los liberales. A diferencia de otros sacerdotes liberales, su doctrina se fue radicalizando hacia una eclesiología claramente protestante, aunque él lo negara y se defendiera:

«La objeción de que todas están de acuerdo con los protestantes, no merece que nos detengamos mucho a refutarla. Pues ¿qué? ¿Los protestantes han recibido de Dios alguna inhibición para no conocer las verdades que los romanos niegan? La existencia de Dios, su unidad, y su trinidad, la virginidad de María y la institución de los sacramentos, ¿dejarán de ser verdades dogmáticas, porque los protestantes las defiendan contra los filósofos anti-cristianos? ¿Porque se pretende formar distinciones imaginarias entre caso y caso? Cuando los protestantes sostienen que Jesucristo fundó la religión sin esas sobrecargas inventadas en siglos posteriores, dicen una verdad para cuya demostración basta leer la Biblia»[58].

El canónigo de Calahorra fue evolucionando del regalismo afrancesado al catolicismo liberal, de una reforma eclesiástica moderada a una rupturista. Llorente no quería romper con la Iglesia católica, sólo con Roma y el Papado a quien, no obstante, reconoce una primacía sólo espiritual. Aun reconociendo sus radicalizaciones, Juan Antonio Llorente fue, al menos durante bastante tiempo, un católico liberal. Su proyecto de reforma eclesiástica influyó en el Trienio y en la política religiosa del liberalismo español. Si bien su modelo de Iglesia estatal no pudo cuajar sin suponer un cisma, la idea de un cierto control del Estado sobre la Iglesia está en el fondo de la política religiosa de muchos liberales. Y no digamos su defensa de la tolerancia religiosa sin que ello suponga merma del propio catolicismo: argumentos de este estilo se utilizarán por quienes defiendan la libertad religiosa sin, por ello, sentirse ni anticatólicos ni antirreligiosos.

Un caso muy particular para la época es el del ex fraile franciscano Juan Antonio de Olabarrieta (1763-1832), el cual evolucionó de un liberalismo muy regalista (era partidario de un concilio nacional, independiente de Roma), a un ateísmo militante. Tras su muerte se publicaron unas Cartas frailunas a Madama

Leocadia, por lo visto escritas en 1822, que rezuman un ateísmo anticristiano[59].

El final de la guerra carlista (1839) demostró que era inviable el retorno a algún tipo de alianza entre el Trono y el Altar y, por lo tanto, era imprescindible algún acomodo entre la Iglesia y el liberalismo triunfante. La división en la familia liberal entre moderados y progresistas facilitó el entendimiento, ya ensayado al principio del Trienio liberal, pero truncado después por la política religiosa de los progresistas[60]. Moderados y progresistas no diferían mucho en algunas concepciones de fondo de influencia regalista: ambos hubieran deseado una Iglesia más sumisa al Estado. Pero el pragmatismo de los primeros se impuso y el marco jurídico, como se ha indicado en el capítulo precedente, está marcado por la Constitución de 1845 y el Concordato de 1851.

Los católicos más antiliberales tuvieron que mantenerse fieles al carlismo, es decir, en una clara actitud antisistema, o bien trabajar desde dentro del sistema para cambiarlo y aproximarlo al credo tradicionalista. Estos últimos serían los conocidos por neocatólicos a partir de mediados del siglo, cuando el liberalismo moderado estaba dividido y el carlismo volvía a la carga. Los «neos» fueron duramente críticos con el liberalismo, aunque no defendían la insurrección armada y preferían una reforma interna del sistema hacia posiciones autoritarias[61]. Lógicamente una de las bestias negras de los neocatólicos serán los católicos liberales[62]. El más conocido de los neocatólicos será Cándido Nocedal (1821-1884) que, curiosamente, provenía del liberalismo progresista. Una novedad del período 1833-1868 será la presencia de laicos católicos liberales, mientras que en el período precedente 1808-1833 predominaban los clérigos.

La mayoría de dirigentes del partido liberal moderado eran católicos y practicantes, como Martínez de la Rosa, iniciador del moderantismo y uno de los pocos políticos liberales que alzaron su voz contra la injusta supresión de la Compañía de Jesús[63]. Javier de Burgos (1778-1849), afrancesado primero, tecnócrata al servicio de Fernando VII y liberal moderado después, fue hombre de profundas convicciones católicas. La gran figura del partido, Ramón María

Narváez (1800-1868), también era católico practicante como Pedro José Pidal (1799-1865), otro de los próceres del moderantismo. Alejandro Mon, ministro de Hacienda y autor de la primera gran reforma fiscal del liberalismo, fue católico convencido a la par que liberal.

También se consideraba católico el dirigente del partido progresista y jefe del gobierno en dos ocasiones, Joaquín María López (1798-1855), uno de los pocos progresistas que se plantearon el dilema entre fe y religión. López fue siempre fiel a su catolicismo, aunque no fuera muy practicante. Su pensamiento refleja el de otros liberales progresistas y católicos, los más cercanos a Lamennais[64]; se sitúan en una frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia. En muchos aspectos son auténticos precursores y su anticlericalismo tiene más de regalismo antifrailuno que de anticatolicismo. Éstas son unas palabras de López:

«Cuando veo esa combinada reacción que se despliega por todas partes... ; cuando veo que millones de frailes van a poblar nuestro territorio; cuando veo que se traen congregaciones determinadas con sus intrigas, con sus tendencias perturbadoras y con sus pérfidos consejos, temo que dentro de poco dispongan de esta nación y unos cuantos sagaces jesuitas. No temo yo a la religión que profeso y amo. ¿Ni cómo temer una religión de paz, de caridad, de amor y de beneficencia, según la doctrina de Jesucristo, si los hombres no la hubieran desfigurado con sus vicios y sus imposturas? Pero temo al fanatismo, que es tan contrario a la verdadera religión como el error a la verdad»[65].

López dio al progresismo una base filosófica basada en el racionalismo iusnaturalista, basado en el derecho natural. Fue sobre todo durante la etapa de vigencia del Estatuto Real de 1834 cuando defendió con más ahínco la soberanía del Parlamento como representación de la nación y la idea de que los derechos humanos son siempre anteriores a cualquier institución política. Para el político progresista, el hombre, por el simple hecho de ser hombre, ya posee estos derechos fundamentales que pasarán luego a las constituciones progresistas y que constituirán uno de los meollos del programa de los liberales progresistas. Joaquín María López fue uno de los liberales que más defendió el liberalismo

basado en el derecho natural y la idea de que la sociedad tiene como fin garantizar los derechos previos e imprescriptibles del hombre, anteriores a las leyes positivas. Y en esto no queda muy lejos de los postulados de la Escuela de Salamanca.

Como otros católicos liberales progresistas, López está más cerca de un cristianismo protestante que católico. La búsqueda de un cristianismo más libre, interpretado a la luz de la propia conciencia, un rechazo a los ritos externos... nos remite también una cierta influencia erasmista. Aunque López se interesó por el protestantismo no llegó nunca a abandonar formalmente el catolicismo. La actitud de Joaquín María López es sintomática de no pocos liberales que se encontraron —sobre todo a mediados de siglo, tras la publicación del Syllabus— en un problema de conciencia: cómo hacer compatible su fe católica con las ansias de progreso social y político. La actitud intransigente de una parte muy importante de la Iglesia española y los duros ataques de los integristas lo hicieron difícil.

La actitud religiosa de muchos progresistas que se consideraban católicos queda resumida en estas palabras del periódico El Constitucional, uno de los órganos oficiales del liberalismo progresista:

«En manera alguna es nuestro ánimo pretender que se humille al clero y con él a la religión, convirtiéndole en despreciable criado. No. No anhelamos tal cosa. Conocemos, como el primero, que no puede existir sociedad alguna sin una religión que alimentando el místico fervor de algunas almas piadosas sirva de freno a las mías, que tal vez se precipitarán sin ella en la carrera del crimen. Comprendemos perfectamente la Alta misión del clero y por lo mismo alta debe ser su posición, ya que es alto el destino que desempeña. Comprendemos también que la nación española es la nación más religiosa de cuantas pueblan el mediodía y que cuando otras razones no hubiese, esta sola bastaría para tener en mucho respeto a los ministros del altar»[66].

Andrés Borrego (1802-1891) fue un laico católico y liberal. Tras el Trienio emigró a Francia en donde combatió junto a los liberales de la revolución de julio de 1830. Allí descubrió su vocación periodística y, vuelto a España, se convierte en el editor de El Español, un periódico moderno defensor del liberalismo. El Español constituía una verdadera innovación en nuestro país por su calidad técnica e intelectual, que le situó a la cabeza de la prensa diaria de la época[67]. Más tarde publicará otro periódico, El Correo Nacional. Su dedicación a la política, aunque fue diputado en 1837, fue sobre todo desde la prensa y además con notable influencia. Borrego sacó los debates parlamentarios del hemiciclo de las Cortes para publicarlos en su diario.

Borrego pertenecía a una de las corrientes del partido moderado, los llamados puritanos[68]. Para los puritanos, la revolución liberal ya se había consumado. Ahora, lo que convenía al país era consolidar el liberalismo en forma de un Estado de Derecho con leyes e instituciones estables que no estén cambiando cada vez que un partido llega al poder. De ese respeto escrupuloso a la ley les viene el apelativo de «puritanos». En el tema religioso, los puritanos se situaban en una posición equidistante entre los moderados más confesionales y los progresistas más radicales, buscando una concordia Iglesia-Estado que muestra la agudeza de estos liberales y católicos. Proponían

«deslindar las atribuciones de la autoridad espiritual y temporal para que sin entorpecerse mutuamente coadyuven. La consecuencia de este principio terminará la influencia del Derecho Canónico considerado como ley civil; preparará el futuro para la tolerancia religiosa y al mismo tiempo protegerá al clero y a la Iglesia contra los ataques de que son objeto»[69].

Borrego es un católico convencido y un partidario de volver a la pureza del primitivo cristianismo y del Evangelio[70]. Para ser liberal no es preciso renunciar al catolicismo que puede aportar elementos muy positivos al orden social. El Español defendió siempre la compatibilidad entre catolicismo y liberalismo y, además, en los difíciles meses de 1836 cuando los progresistas empezaban a aplicar su dura política religiosa[71]. En 1855, en plena madurez, Andrés Borrego

publica Estudios Políticos. De la organización de los Partidos, en donde reflexiona sobre el papel del catolicismo en una sociedad liberal. Rechaza el papel de la Inquisición, pero reconoce que se mantuvieron las ideas democráticas de los teólogos españoles:

«España conservaba intactas las instituciones hijas del catolicismo, el espíritu y los establecimientos emanados de la doctrina eminentemente democrática, de que la autoridad pública debe reasumir todas las fuerzas morales y materiales del Estado, para amparar, proteger, alimentar y consolar a todos los miembros de la comunidad»[72].

Otra idea de su pensamiento es el parentesco filosófico que algunas ideas liberales tienen con el cristianismo:

«La ciencia y la razón nos autorizan, pues, a deducir que, por resultado de la posición excepcional y única que la España debe a la historia, y atendido el estado moral en que hemos visto se encuentran las demás naciones cristianas, tanto éstas como aquéllas están llamadas a completarse unas por otras, buscando la solución del problema que a la Europa trabaja, por medio de la combinación de los dos principios salidos del espiritualismo cristiano, el individualismo y la unidad»[73].

Para Borrego, el catolicismo siempre es el mismo, pero ha sido interpretado hasta ahora desde un punto de vista, el del absolutismo. Pero es posible y necesaria otra interpretación, perfectamente compatible con el espíritu de los tiempos:

«El espíritu de los establecimientos del catolicismo y sus hábitos de muchos siglos, lo disponen a ser regido y conducido por las reglas de colectividad; pero falta aplicarlas a beneficio de un principio opuesto al que nos regía, pues la

España era un país organizado para no responder más que a una sola fibra, la de la doctrina oficial que como dogma universal, exclusivo, único, intolerante, nos impuso el predominio del principio de autoridad, llevado hasta el exceso. Y las condiciones de la nueva vida social, a que nos llama la reconquista y posesión del principio de libertad, piden y reclaman que nos concertemos y asociemos, no para rechazar las inspiraciones de la inteligencia, sino para discutirlas, seguirlas y emplear a beneficio de los derechos y de la independencia y espontaneidad del pensamiento, el celo, la disciplina, la fe y la perseverancia, que nuestros padres desplegaron en desechar y proscribir la autoridad de la razón individual»[74].

Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la posición de Borrego llama la atención por su moderación y escaso regalismo. Para el periodista católico, la Iglesia ha de ser libre e independiente, aunque el Estado ha de subvenir al culto y clero[75], los liberales progresistas deben ser más cautos con la Iglesia para «mantener la unidad de la Iglesia y no turbar las conciencias de los españoles»[76]. Reconoce los errores y las incongruencias con el auténtico espíritu liberal cometidas por el liberalismo exaltado:

«¡Menguados de nosotros, que con la palabra de libertad en los labios, siempre desconocemos el derecho, y violamos las inmunidades de nuestros semejantes! Prohibimos en los frailes la libertad de asociación; negamos a la Iglesia la libertad de su gobierno interior; tomamos a los pueblos, sin consultarlos y sin su consentimiento, su propiedad particular; usurpamos los derechos de la familia, negando al jefe de ella, al poseedor legítimo, la libre disposición de sus bienes patrimoniales; atacamos lo más sagrado que existe sobre la tierra, las dotaciones legadas por la caridad a los establecimientos de beneficencia»[77].

Y no es que Borrego, como liberal, sea contrario a la desamortización. Inicialmente apoyó a Mendizábal, hasta que se separó de él, precisamente por la manera como se iban a efectuar las desamortizaciones. Desde El Español, Borrego se alineó contra quienes aplicaron un método estrictamente capitalista en las desamortizaciones. Andrés Borrego muestra una sensibilidad social que le hace precursor de un catolicismo liberal con acento social derivado de su

conocimiento del catolicismo francés. Así, critica que «los bienes del clero... han pasado a manos de unas cuantas familias que ostentan aún una opulencia desconocida»[78], defendiendo la clase agraria más desprotegida a la que no se le permitió el acceso a los bienes desamortizados. Borrego quería ampliar la base social del liberalismo hacia una clase media incrementada por el acceso a la propiedad agraria de los campesinos, porque «una desamortización es una ocasión única para reformar la sociedad incorporando al pueblo al desarrollo del liberalismo español»[79]. Hombre clarividente como pocos, aunó sin problemas catolicismo y liberalismo; es más, el primero le sirvió para acentuar la necesidad de un reformismo social que acompañe al segundo.

Liberal moderado de la corriente puritana era también Nicomedes Pastor Díaz (1811-1863), un laico liberal de profundas convicciones católicas. Permaneció soltero, parece ser que por razones religiosas, y era personalmente un hombre piadoso. Fue gobernador civil de Segovia cuando la provincia estaba atacada por los carlistas, actuando decididamente a favor del régimen liberal. Defensor de la Constitución de 1837, como el resto de puritanos, fue diputado y ministro primero con los moderados y luego con el nuevo partido de la Unión Liberal. También ocupó el rectorado de la Universidad de Madrid. Poeta y novelista, hombre de letras además de político, fue, sobre todo, un hombre sumamente honrado y austero. A su muerte legó tan pocos bienes que su madre y hermana tuvieron que sobrevivir con una pensión pública especialmente concedida.

Una de las preocupaciones más importantes de Pastor Díaz era la armonización del liberalismo y el catolicismo. Su postura es la de un católico fiel, pero de criterio independiente en aquello que no es doctrinal. Por ejemplo, criticó al Vaticano por dilatar el reconocimiento de Isabel II. Tenía una visión espiritualista del cristianismo y, como otros tantos liberales católicos, entendía que la misión de la Iglesia era espiritual, alejada de la contienda política. No se equivocaba cuando consideraba que el pueblo que había hecho la revolución era el mismo pueblo católico. Fue contrario a la Inquisición, pero favorable a la dotación económica del clero, al ser desprovisto de sus bienes por la desamortización. Como poeta romántico consideraba que el sentimiento religioso era anterior al formalismo y ritualismo[80]. Este sentimiento brotaba de la misma libertad humana y, por lo tanto, no podían ser incompatibles.

Nicomedes Pastor Díaz fue un hombre de gran cultura y buen conocedor de la europea. Se le considera el introductor en la cultura política española del concepto «socialismo», al utilizarlo en la temprana fecha de 1848 como título a sus Lecciones sobre el socialismo en el Ateneo de Madrid[81]. Como católico —en la misma línea de Borrego— dio a su liberalismo una dimensión de reforma social, alejado del individualismo estricto y considerando el carácter social de la propiedad privada, de la que no duda. La dimensión social del liberalismo español tiene entre sus iniciadores a dos católicos liberales: Borrego y Pastor Díaz, antes que esta sensibilidad fuera también introducida por los krausistas. Así, por ejemplo, en una de estas Lecciones aboga por limitar y controlar el capital:

«Su limitación y su tutela por parte de la sociedad, no tiene los inconvenientes y peligros que tan exageradamente ha ponderado el fanatismo no menos ciego de la escuela liberal oligárquica o de la economía política materialista»[82].

Uno de sus últimos libros fue Italia y Roma. Roma sin el Papa. Nuestro autor había sido enviado a Turín, capital del Piamonte, la sede de los Saboya, en donde se lideraba la unificación italiana a costa, entre otros, de los Estados Pontificios con la consiguiente pérdida del poder temporal de los Pontífices Romanos. Su postura no se alinea con la oficial de la Iglesia —y más de la española—, resultando una prudente equidistancia: quería un Papado independiente en una Italia independiente[83].

Al discutirse la Constitución de 1845, Pastor Díaz era diputado del ala izquierda (puritana) del partido liberal moderado. Por lo tanto era de los que no creían necesaria otra Constitución ya que la de 1837 era válida. Como el resto del partido impuso la revisión constitucional, hubo que proceder a redactar la nueva. En el tema religioso, Pastor Díaz se muestra centrista, ajeno a los extremos. Por supuesto reconoce el papel fundamental del clero y de la Iglesia, pero exige que ésta acepte el nuevo régimen. Reconoce las injusticias cometidas, pero, a la vez, señala que una parte importante del clero dio su apoyo a Don Carlos y, además,

el Vaticano no reconoce a Isabel II. Es partidario de normalizar las relaciones con la Santa Sede, pero desde una posición de independencia. Sus ideas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado están condensadas en el importante discurso parlamentario pronunciado el 18 de enero de 1845 en las Cortes. En otro discurso, pronunciado en 1865, Pastor Díaz encara su condición de liberal y católico:

«Seguramente, señores, es lamentable el antagonismo que se quiere establecer entre las ideas religiosas y las ideas liberales. Las ideas liberales y las religiosas no son más que las dos caras de una misma medalla. El siglo pasado nos legó este fatal antagonismo: la misión del nuestro es resolverle; es hacer que los liberales, los muy liberales, hasta los demócratas, pronuncien, sin temor de pasar por reaccionarios, ni por inquisidores, ni por ninguna de esas cosas que dice S.S., la palabra religión, y reconozcan la superioridad de la Iglesia; y que los religiosos, los muy piadosos (yo no lo soy y me alegraría de serlo) pronuncien sin escrúpulo de conciencia la palabra libertad; porque libertad y religión son sinónimas y ambas vienen de Dios. Esa alianza es el desiderátum del siglo. ¡Ojalá llegue a extinguirse completamente en nuestros días ese antagonismo tan fatal en consecuencias!»[84].

Buen historiador, Pastor Díaz hace también un agudo análisis del comportamiento del Vaticano con respecto al liberalismo español. Compara el comportamiento de los Papas con Napoleón, con los católicos belgas o franceses, más condescendiente que en el caso español. Tampoco comprende el apoyo velado de la Iglesia al carlismo —así entiende el no reconocimiento de Isabel II— al ser los carlistas unos revolucionarios, al menos tanto como podían haber sido los propios liberales. ¿Hay algún modelo de revolución cristiana? Sus palabras dolidas son las de un católico culto, formado, buen conocedor de la Historia y del presente, lúcido notario de un tiempo que ha cambiado y que es imposible retroceder:

«La religión puede ponerse en contradicción con los sentimientos, o con los intereses del individuo; con los de la sociedad, jamás»[85].

En sus Obras políticas se dedica un capítulo entero a la Cuestión eclesiástica. Hay allí una interesante reflexión sobre catolicismo y liberalismo y, más concretamente, entre los límites del catolicismo para ser liberal y no dejar de ser ortodoxo. Pastor Díaz delimita bien los campos, distinguiendo con especial agudeza lo que es ortodoxo de lo que son cuestiones accidentales, tanto en la esencia del catolicismo como en la del liberalismo, aunque al final surge la vena regalista:

«Bastante católicos para sublimar sobre todos los sistemas y sobre todas las instituciones el espíritu conservador y la tradición de la Iglesia. Somos bastante religiosos para no querer que se comprometa la santidad de la doctrina con deducciones exageradas, con antipatías contrarias a la índole evangélica. Bastante ortodoxos para contrariar esforzadamente tendencias políticas que aspiren a una emancipación herética o a una independencia anárquica, deploramos también con amargura que el estímulo y la provocación de inclinaciones y pensamientos que no tienen mucha raíz en nuestro suelo, partan de donde solamente deben descender inspiraciones de unión, y medidas conciliadoras. Por último, bastante poseídos de la necesidad de hacer toda clase de esfuerzos y de sacrificios en favor de la concordia del Estado y de la Iglesia, somos bastantes españoles y bastante liberales para conocer cuán incompatible es con el espíritu de nuestros días ceder y abjurar de aquellos derechos y prerrogativas, que reconoció siempre el catolicismo como propias de la potestad temporal y que forman el vínculo de unión entre la sociedad política y la gran comunión cristiana»[86].

También fue un liberal moderado del sector centrista y profundamente católico, Juan Donoso Cortés (1809-1853), al menos hasta que en 1848 viró hacia fórmulas autoritarias, abandonando su liberalismo inicial. Donoso fue una de las figuras más importantes del primer liberalismo español, fue secretario del gobierno de Mendizábal, diputado por Badajoz y hombre de confianza de la regente María Cristina de Nápoles. Apoyó sin dudar el trono de Isabel II contra el carlismo y llegó a ser embajador en Francia en donde murió. Su conexión con los católicos tradicionalistas franceses influyó en su trayectoria posterior, para

acabar siendo una de las principales figuras del pensamiento conservador autoritario en Europa. Donoso fue gran amigo de Nicomedes Pastor Díaz, casi un confidente. Pero no mantuvo hasta el final la concordia entre catolicismo y liberalismo. La figura de Donoso es comparable a la de Llorente o Lamennais, pero al revés: si a éstos sus convicciones liberales les llevó a abandonar el catolicismo, a Donoso sus convicciones católicas le llevaron a abandonar el liberalismo.

Nos interesa aquí el Donoso liberal, inspirador de la revista El Conservador, que introdujo en España el liberalismo doctrinario francés que tanto influyó en los moderados puritanos con los que inicialmente se identificó, aunque luego fue uno de los autores de la Constitución de 1845. Donoso advirtió, como otros intelectuales de su época, que, en el fondo de todo problema político, late una teología. El liberalismo europeo, a medida que avanzaba en Europa, iba reclamando la secularización de la sociedad, una conciencia sin referentes religiosos. No le faltaba razón, pero tampoco advirtió que era posible mantener una conciencia católica en una sociedad libre. Frente al proyecto secularizador y laicista que Donoso atribuye, sin matices, al liberalismo, opuso un retorno al catolicismo combativo. Además, como el liberalismo era la antesala del socialismo, la conclusión era evidente: sólo la Iglesia es capaz de frenar al socialismo. Donoso se encontraba en un escenario concreto: el español. ¿Era posible en el país un liberalismo laico comprensivo y no beligerante hacia la religión y un catolicismo abierto y tolerante? Como su respuesta era negativa, el proyecto de un catolicismo liberal era imposible ya que la Iglesia saldría siempre perdiendo[87]. Pero como liberal, Donoso Cortés fue una de las figuras clave del llamado liberalismo histórico, que quiere aunar la tradición histórica con las libertades conquistadas[88]. La obra fundamental de Donoso que marca su evolución antiliberal fue Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, publicada en 1851, bajo el influjo de los sucesos revolucionarios europeos de esta fecha. El ensayo tuvo una gran repercusión en Europa. Pero no le faltaron críticas, también desde el catolicismo liberal, como la de Nicomedes Martín Mateos, un oscuro director de un instituto de Béjar y filósofo, quien le replicó con cierta profundidad haciendo notar la endeblez de algunos argumentos teológicos de Donoso. Nótese la modernidad de uno de los argumentos de Martín Mateos:

«El cristianismo está instituido para todos los tiempos, para todos los lugares; no es exclusivo, ni nacional, se presta a todas las formas de gobierno, y no pudiera prestarse si entre la política y la teología hubiese esa subordinación que exhala toda su obra. La política busca los bienes temporales y la religión los bienes eternos, y ni una ni otra se embarazan ni se estorban, como prueba V. mismo y su obra»[89].

La figura más descollante del pensamiento católico en la primera mitad del siglo XIX es el sacerdote y filósofo Jaime Balmes (1810-1848). ¿Fue Balmes un católico liberal? No del todo. Pero tampoco fue un católico carlista, ni siquiera integrista. Fue un católico que comprendió el cambio de los tiempos y la necesidad de adaptarse a ellos, ya que el Antiguo Régimen nunca más volvería. Políticamente Balmes fue el inspirador del ala derecha del partido moderado, formada en torno al marqués de Viluma, partidaria de pocas concesiones al liberalismo y un poder ejecutivo, la Corona, dotado de fuertes poderes. Fue también partidario de llegar a una reconciliación con los carlistas, mediante el casamiento de Isabel II con el hijo del pretendiente Don Carlos. Fue básicamente un conservador al estilo del inglés Burke, capaz de adaptarse a un liberalismo cada vez más dominante en Europa, aunque sin mucha base social en España.

El filósofo de Vic era muy consciente de la debilidad del liberalismo español y de su precaria base social, la burguesía, a la que advirtió con agudeza de los peligros de una revolución social si no moderaba su afán desmedido de beneficios. Por eso brindaba la colaboración de la Iglesia como garante del orden social —un factor que será defendido siempre por los liberal-conservadores— frente al individualismo al que lleva el capitalismo liberal. Como Borrego, Balmes es consciente de que el individualismo liberal —que relaciona con el protestantismo— puede llevar a pulverizar la sociedad y disolver el orden social.

La influencia de Balmes en el liberalismo moderado no es poca: conseguida ya la abolición del absolutismo convenía asentar el nuevo régimen en el orden; de ahí la insistencia del sector derechista de los moderados en un ejecutivo fuerte capaz de garantizar este orden. A pesar de esta insistencia en el orden, Balmes no

era partidario del recurso a la dictadura o al pronunciamiento, como lo será Donoso[90]. El militarismo era un signo del fracaso del liberalismo para asentarse, debido a su debilidad. La solución estaba en la transacción, el pacto, «armonizar la sociedad nueva con la vieja», como escribiera el propio Balmes[91]. De ahí su defensa del matrimonio entre Isabel II y el conde de Montemolín, heredero carlista. Influido por los tradicionalistas franceses, Balmes defiende que el proceso histórico ha legado una serie de tradiciones que constituyen la identidad nacional, fundamentalmente la monarquía y la Iglesia. El nuevo régimen no las puede ignorar. Balmes fue partidario de una reforma constitucional que asegurara la alianza entre el pasado (monarquía y catolicismo) y el presente representado por unas Cortes sumamente censitarias.

Consciente de los cambios, Balmes intentó acercar la conciencia católica al liberalismo, al menos a comprender su irreversibilidad. Defendió con ahínco el concepto cristiano de progreso, secuestrado y tergiversado, a su entender, por los liberales progresistas. A través de las publicaciones que dirigió, como La Civilización y La Sociedad intentó modernizar el pensamiento católico e integrarlo en la nueva cultura liberal, para no dejarlo en manos de los carlistas. También fue un lúcido observador de la realidad social, sobre todo de su natal Cataluña. Comprendió el auge de la burguesía —incluso para no reclamarles las compras de bienes desamortizados— y, a la vez, su antagonismo con el mundo rural mayoritario.

Influido por la escolástica y la Escuela de Salamanca, reconoce la capacidad de enfrentarse al poder despótico. Y, como los pensadores tomistas, enfatiza el origen cristiano del concepto de libertad, distinguiendo entre libertades políticas y civiles. Las primeras pueden ser simplemente formales, dar la apariencia de sociedad liberal. Las segundas, las individuales, son las reales y pueden ser escasas en la práctica. Por eso se opone tanto al despotismo como al absolutismo: su modelo es una monarquía tradicional, atemperada por el ejercicio de las libertades civiles y por unas Cortes representativas, cuyo fin fundamental sea votar los impuestos, tema que ya había defendido Montesquieu. También es partidario de separar el poder civil y el religioso, que, según él, el protestantismo unió. La separación no implica indiferencia sino colaboración mutua, aunque precisa que la alianza entre el Trono y el Altar ha favorecido más

al primero que al segundo. Atinada observación que le separa del regalismo al uso en los liberales españoles de su época y lo aproxima más a un liberalismo bien entendido. Negro Pabón ha definido el pensamiento de Balmes como de liberalismo conservador[92].

Balmes murió joven, con sólo treinta y ocho años. No sabemos cuál hubiera podido ser su evolución posterior. En su último libro, el opúsculo titulado Pío IX, da algunas pistas: sugiere que el liberalismo se ha asentado en Europa y acaba aceptando sus presupuestos políticos como base de la nueva sociedad. Con esta obra, Balmes se separaba de actitudes anteriores, por lo que fue duramente criticado. Para Balmes, el retorno al Antiguo Régimen es imposible y el absolutismo es ya una excepción en Europa:

«La absoluta resistencia a toda idea de libertad, se podrá defender en teoría como el único medio de salvación para las naciones; pero ello es que esta teoría se halla en contradicción con los hechos. Empeñarse en que el sistema de Austria o de Rusia es la sola esperanza de la sociedad, es desahuciar al género humano; porque el mundo no va por el camino de Metternich ni de Nicolás. Echad la vista sobre el mapa; ved la extensión que ocupan las naciones civilizadas, y notad lo que le queda a la política de una resistencia absoluta. No se trata de saber si hay en esto un bien o un mal, sino lo que hay. La América entera ha abrazado los sistemas de libertad; en todo aquel inmenso continente, no hay más que un solo monarca, y este de poca importancia, y todavía con gobierno representativo: el emperador del Brasil, el hijo de D. Pedro. Toda la América está cubierta de repúblicas. En Europa hay formas de libertad política en Portugal, España, Francia, Bélgica, Holanda, Gran-Bretaña, Suecia, Suiza, en muchos puntos de la Confederación Germánica, y se han empezado a ensayar en la misma Prusia. ¿A qué se reduce el dominio de las formas de absoluta resistencia? Esto en el espacio; ¿qué sucede en el tiempo? Ved qué formas había en muchos de aquellos países ochenta años atrás, y notaréis la asombrosa rapidez con que las transformaciones se han hecho: siendo el tiempo tan poco y el espacio recorrido tan grande, ¡cuánta debe ser la velocidad del movimiento! Así, pues, no sería muy acertada la opinión de quien hiciera descansar el porvenir del mundo sobre la política de Metternich»[93].

Tras ese análisis certero de la realidad, Balmes se plantea una cuestión fundamental: la alianza del Trono y del Altar como salvaguarda de la religión, dado que en los países liberales la religión es perseguida. El filósofo catalán muestra con datos lo endeble de esta ecuación (tan cara a los tradicionalistas) y defiende que en el sistema liberal la religión puede ser perfectamente respetada:

«Por ese espíritu de libertad que invade el mundo civilizado, y se dilata por todas partes como un río que se desborda, ¿hemos de temer que perezca la religión? No. La alianza del altar y del trono absoluto podía ser necesaria al trono, pero no lo era al altar. En los Estados-Unidos la religión progresa bajo las formas republicanas; en la Gran-Bretaña ha hecho increíbles adelantos a proporción que se ha desenvuelto la libertad; y si bien es cierto que en otros países ha sufrido considerables quebrantos, no creemos que éstos deban atribuirse todos a la ruina del trono absoluto»[94].

Jaime Balmes es, sin duda, el pensador católico más importante de la primera mitad del siglo XIX. Filosóficamente ecléctico, con un espíritu tolerante[95] —que le distingue, por ejemplo, del segundo Donoso— y una lúcida visión de la realidad social y del cambio histórico. Para él, la derrota del carlismo era irreversible. Su corta vida y sus escritos se circunscriben a un tiempo muy determinado: el del la transición del Antiguo al Nuevo Régimen. Esta lucidez lo distingue de otros clérigos de su época y del viraje hacia el integrismo de no pocos. Comprendió la necesidad de una ciencia social capaz de entender los cambios históricos y la necesidad de adaptar la Iglesia a estos cambios. Llega, incluso, a precisar los contenidos de esta ciencia social[96]. Lo fundamental de su obra, como ha señalado Fradera[97], fue encontrar las funciones precisas para la Iglesia en el nuevo orden liberal y promover, a la vez, la modernización del patrimonio de la propia institución eclesial. En cierto modo, Jaime Balmes fue un clérigo atípico que ocupó una posición fronteriza[98] que le permitía transgredir el marco cultural tanto del catolicismo como del liberalismo. Murió en los días del estallido revolucionario de 1848, que, en cierto sentido, había profetizado a causa de la miopía social de la burguesía liberal.

La Revolución de 1848 marcó una línea histórica a partir de la cual se radicalizaron las posiciones. En el campo católico, el repliegue hacia posiciones más intransigentes y antiliberales, cuya culminación estaría en el famoso Syllabus publicado en 1864. En 1848 Pío IX reconoció a Isabel II. Al año siguiente Narváez enviaba 5.000 soldados a defender los Estados Pontificios a la vez que el régimen moderado viraba hacia el autoritarismo. Aun así, la polémica entre católicos liberales y tradicionalistas no se agotó. Todavía en los últimos años del reinado de Isabel II asistimos a una interesante polémica, como la surgida a raíz del artículo Exposición a la Reina sobre el Catolicismo (1865), publicado por el diario liberal progresista La Iberia, sobre el poder temporal de los Papas. El arzobispo de Santiago replicó con unas Cartas del Cardenal Cuesta, arzobispo de Santiago a La Iberia, periódico progresista. El periódico contestó con La Iberia al Exmo. Señor Cardenal Arzobispo de Santiago sobre el neocatolicismo de los obispos.

En 1866 moría Modesto Lafuente, el gran historiador liberal. Había estudiado en los seminarios de Astorga y León y Teología en Valladolid, pero abandonó la carrera eclesiástica por la política, siendo un destacado liberal. Lafuente es recordado sobre todo por su monumental Historia General de España (1850-1867) en 29 volúmenes que continuó Juan Valera, prototipo de historia liberal, de gran influencia posterior[99]. En esta obra, Lafuente tiene especial cuidado en destacar al catolicismo como elemento formador de la identidad nacional española: sin él, la nación española es incomprensible. Por ello, Lafuente defendió la concordia entre catolicismo y liberalismo.

En estos años finales del reinado de Isabel II contemplamos el auge de los «neocatólicos» que se inspiran en algunas ideas de Balmes, interpretado, eso sí, de una manera algo simplista. El movimiento neocatólico tiene también muchos matices y va desde quienes colaboraron honradamente con el liberalismo, hasta quienes pretendían transformarlo desde dentro; desde quienes acabaron dentro del marco constitucional hasta quienes recalaron en el carlismo renovado de Carlos VII. Precisamente durante estos años se dio un acercamiento entre neocatólicos y el ala derecha de los moderados que llevó a un grupo de

neocatólicos a las Cortes[100], contribuyendo al sesgo cada vez menos liberal del último período isabelino. Las dificultades para el catolicismo liberal se harían cada vez mayores.

NOTAS

[1] Solís (1969), p. 266.

[2] Ib., p. 267.

[3] Higueruela (2002), p. 64.

[4] Argüelles (1835), t. 2, p. 304.

[5] Revuelta (1976), p. 400.

[6] Cárcel (1979[2]), p. 152.

[7] Tomás y Valiente (1990), p. 77.

[8] Juretschke (1951), p. 590.

[9] Así lo sostiene Marichal (1971).

[10] Fernández de los Ríos (1864), p. 13.

[11] Ib., p. 16.

[12] Rubio Llorente (2008), pp. 46-51.

[13] Historia de los Heterodoxos, Libro VII, cap. III.

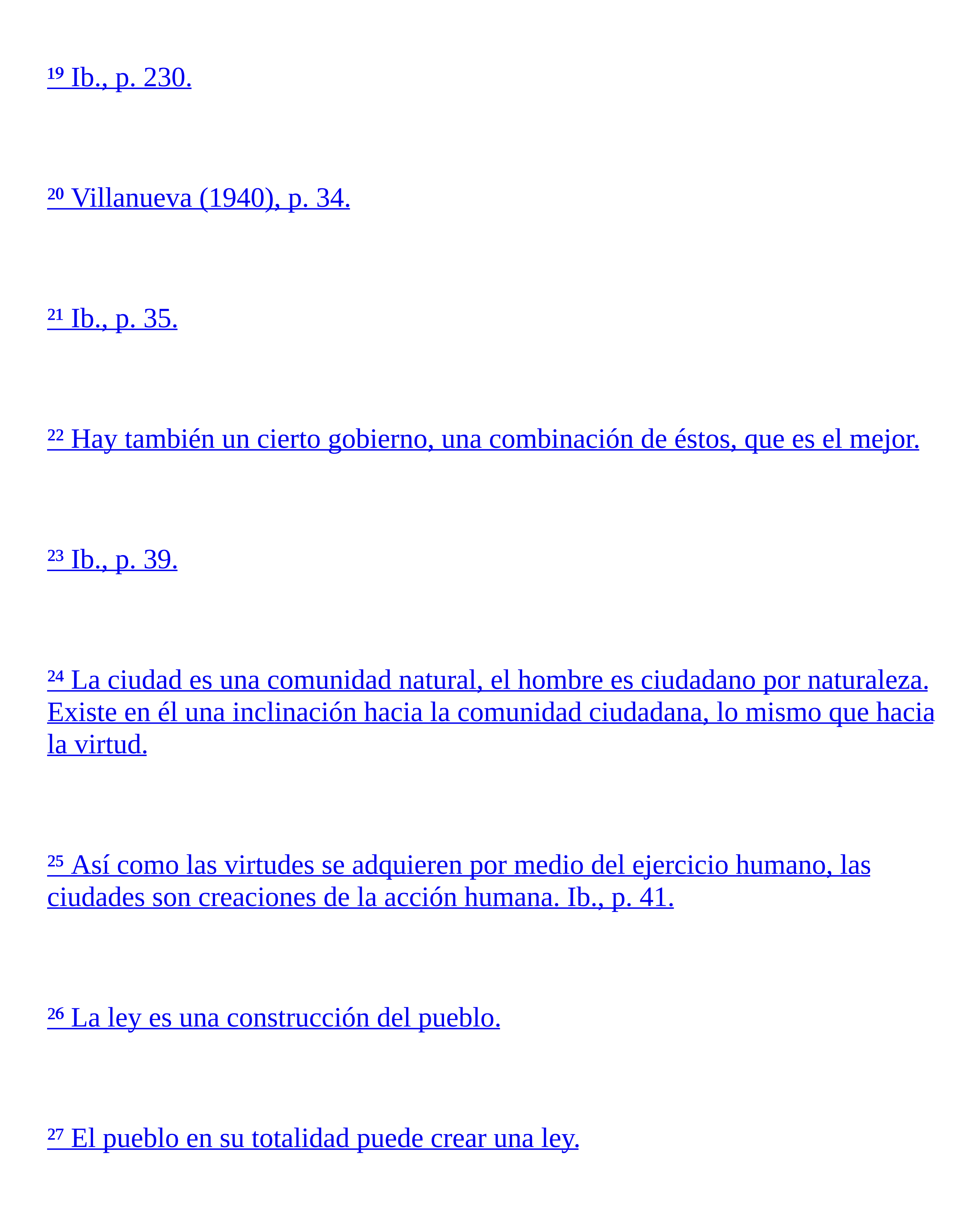
[14] Citado por Robledo (2003), p. 229.

[15] Catecismo del Estado, según los principios de la Religión, muy influido por el regalismo de los clérigos reformistas ilustrados.

[16] Precisamente Villanueva polemiza con el padre Rafael Vélez en: Observaciones sobre la Apología del Altar y el Trono, Valencia, 1820.

[17] Brian Hamnet, Joaquín Lorenzo Villanueva, de católico ilustrado a católico liberal. El dilema de la transición, en: Blanco y Thomson (2008), p. 32.

[18] Maravall (1972), pp. 230-248.



[19] Ib., p. 230.

[20] Villanueva (1940), p. 34.

[21] Ib., p. 35.

[22] Hay también un cierto gobierno, una combinación de éstos, que es el mejor.

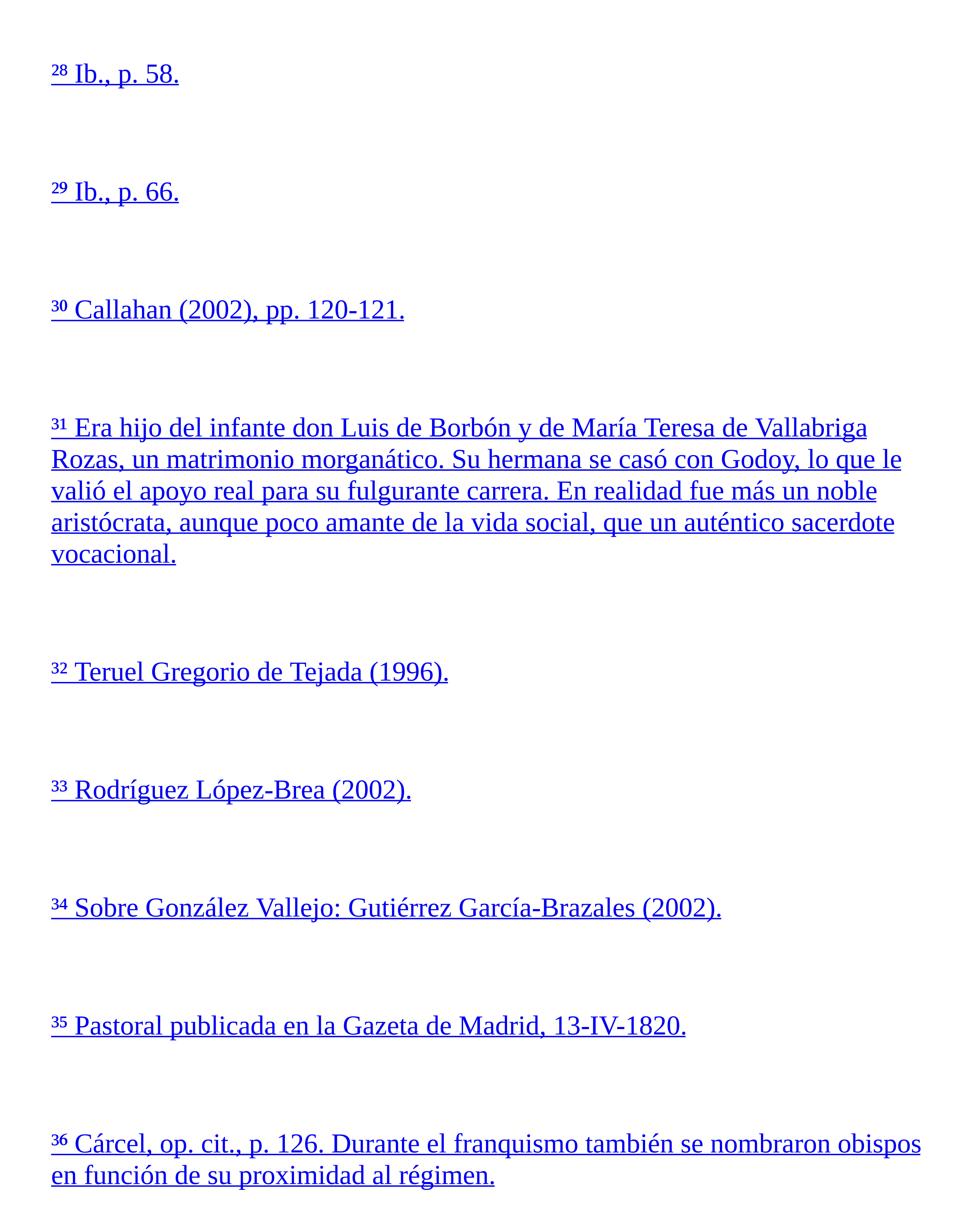
[23] Ib., p. 39.

[24] La ciudad es una comunidad natural, el hombre es ciudadano por naturaleza. Existe en él una inclinación hacia la comunidad ciudadana, lo mismo que hacia la virtud.

[25] Así como las virtudes se adquieren por medio del ejercicio humano, las ciudades son creaciones de la acción humana. Ib., p. 41.

[26] La ley es una construcción del pueblo.

[27] El pueblo en su totalidad puede crear una ley.



[28] Ib., p. 58.

[29] Ib., p. 66.

[30] Callahan (2002), pp. 120-121.

[31] Era hijo del infante don Luis de Borbón y de María Teresa de Vallabriga Rozas, un matrimonio morganático. Su hermana se casó con Godoy, lo que le valió el apoyo real para su fulgurante carrera. En realidad fue más un noble aristócrata, aunque poco amante de la vida social, que un auténtico sacerdote vocacional.

[32] Teruel Gregorio de Tejada (1996).

[33] Rodríguez López-Brea (2002).

[34] Sobre González Vallejo: Gutiérrez García-Brazales (2002).

[35] Pastoral publicada en la Gazeta de Madrid, 13-IV-1820.

[36] Cárcel, op. cit., p. 126. Durante el franquismo también se nombraron obispos en función de su proximidad al régimen.

[37] Arnabat (1999), vol. 1, p. 224.

[38] Citado por Algueró (1990).

[39] Sobre la figura de Isabel la Católica en el liberalismo: García Cárcel (2004), p. 195.

[40] Trabajo obligatorio de los indios en las minas, por turnos temporales. Ya existía en la época precolonial y fue mantenido por los españoles. Su abolición fue planteada en las Cortes gaditanas, que la decidieron por decreto de 9 de noviembre de 1812.

[41] Posse (1984).

[42] Editado por John Hamilton Thom, John Chapman, Londres, 1845. Existe traducción al español accesible en internet: http://www.cervantesvirtual.com.

[43] Ib., cap. II.

[44] Negación de la Trinidad. Sus dudas teológicas están reflejadas en: Observations on Heresy and Orthodoxy, Londres, 1835.

[45] The Life... cap. III.

[46] El Español, III, 68.

[47] Goytisolo, J.: Un escritor marginado: Blanco White y la desmemoria española, en: Subirats (2005), p. 19.

[48] Aparecida en París en 1801. Clandestinamente entró en España. En 1812 se reeditó en Madrid. Durante el Trienio gozó de cierta popularidad.

[49] Muñoz Sempere (2008), p. 53.

[50] Dufour (1988), p. 14.

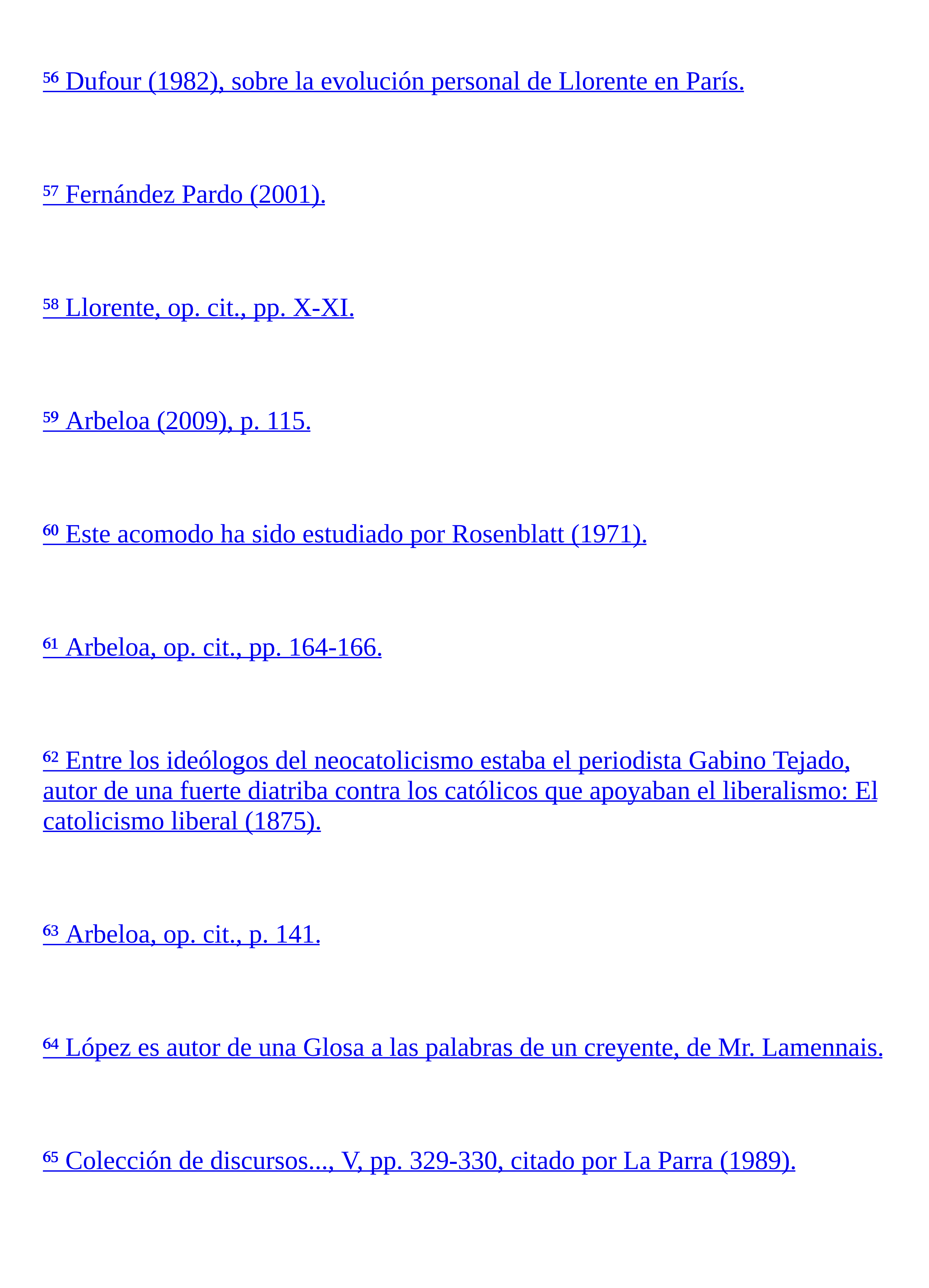
[51] Ib., p. 16.

[52] Historia de los Heterodoxos, Libro VII, cap. I-2.

[53] Llorente (1820), p. 18.

[54] Ib., p. 19.

[55] Ib., p. 46.



[56] Dufour (1982), sobre la evolución personal de Llorente en París.

[57] Fernández Pardo (2001).

[58] Llorente, op. cit., pp. X-XI.

[59] Arbeloa (2009), p. 115.

[60] Este acomodo ha sido estudiado por Rosenblatt (1971).

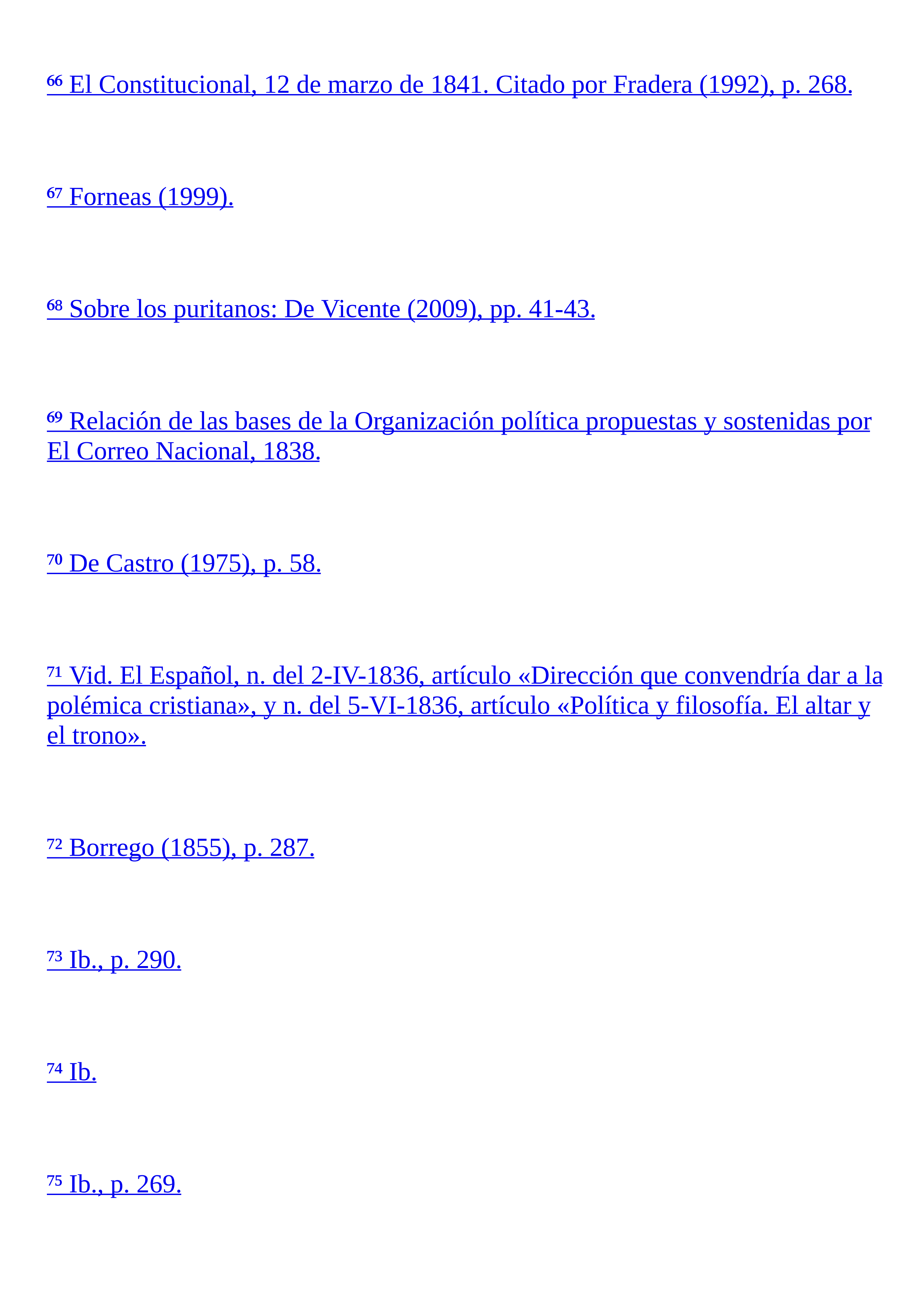
[61] Arbeloa, op. cit., pp. 164-166.

[62] Entre los ideólogos del neocatolicismo estaba el periodista Gabino Tejado, autor de una fuerte diatriba contra los católicos que apoyaban el liberalismo: El catolicismo liberal (1875).

[63] Arbeloa, op. cit., p. 141.

[64] López es autor de una Glosa a las palabras de un creyente, de Mr. Lamennais.

[65] Colección de discursos..., V, pp. 329-330, citado por La Parra (1989).



[66] El Constitucional, 12 de marzo de 1841. Citado por Fradera (1992), p. 268.

[67] Forneas (1999).

[68] Sobre los puritanos: De Vicente (2009), pp. 41-43.

[69] Relación de las bases de la Organización política propuestas y sostenidas por El Correo Nacional, 1838.

[70] De Castro (1975), p. 58.

[71] Vid. El Español, n. del 2-IV-1836, artículo «Dirección que convendría dar a la polémica cristiana», y n. del 5-VI-1836, artículo «Política y filosofía. El altar y el trono».

[72] Borrego (1855), p. 287.

[73] Ib., p. 290.

[74] Ib.

[75] Ib., p. 269.

[76] Ib., p. 271.

[77] Ib., p. 199. Aunque durante el período 1835-1837 Borrego defendió la reducción de conventos.

[78] El Español, 17-II-1836.

[79] El Español, 25-IV-1836. Sobre las ideas sociales de Borrego: Adame (1997) pp. 64-69.

[80] José Luis Prieto, Introducción a sus Obras políticas (1996), p. XIII.

[81] Ib., p. XIV.

[82] Pastor Díaz (1997), p. 749.

[83] Ib., p. XV.

[84] Ib., pp. 379-380.

[85] Ib., p. 495.

[86] Ib., pp. 496-497.

[87] P. Cerezo, Religión y laicismo en la España contemporánea. Un análisis ideológico, en: Aubert (2002), p. 128.

[88] Adame (1997), p. 222.

[89] Martín Mateos (1851), p. 13.

[90] González Cuevas (2000), p. 107.

[91] b., p. 106.

[92] Negro Pabón, Jaime Balmes Urpiá (1810-1848): el liberalismo conservador, en: AA. VV. (1989), pp. 592-600.

[93] Balmes (1847), p. 49.

[94] Ib., p. 52.

[95] Su obra El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con

la civilización europea (1842-1844) muestra una extraordinaria tolerancia y capacidad de diálogo, intentando comprender las razones del adversario. Contrasta enormemente con los tratados apologéticos de la época.

[96] Fradera (1992), p. 108.

[97] Fradera: Jaime Balmes, en: Antón J. y Caminal, M. (1992), pp. 205 y ss.

[98] Fradera (1992), p. 109.

[99] Roberto López Vela: Revolución nacional e historiografía: la historia de la nación, en: García Cárcel (2004), pp. 196-208.

[100] Uriguen (1986), p. 267.

5. LA ÉPOCA DEL SYLLABUS

En diciembre de 1864 se publicaba el famoso Syllabus de los errores, que marcaba la culminación de un proceso ya iniciado años antes: la condena sin matices del liberalismo[1]. ¿En qué condición quedaban los católicos que habían apoyado la inculturación de la Iglesia en el nuevo mundo liberal? El Syllabus, acompañado de la encíclica Quanta cura, tuvo una gran repercusión en todo el mundo y también en España, como lo tendrá en 1870 la solemne declaración conciliar de la infalibilidad pontificia. El impacto del Syllabus fue muy grande, sobre todo en los católicos liberales que se sintieron totalmente desautorizados. El texto de ambos documentos no dio una respuesta clara a los problemas de las relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno, al contrario, los agudizó y polarizó los extremos. Estas palabras de Gumersindo de Azcárate, del cual hablaremos en el próximo capítulo, resume la trayectoria intelectual de algunas de estas personas que habían defendido la compatibilidad entre liberalismo y catolicismo:

«Hasta que el Syllabus vino a convencerme de que, si erraban mis antiguos compañeros de las aulas al creer incompatible la Religión con las libertades, la misma Iglesia ha venido a declarar que lo es el catolicismo con la civilización moderna»[2].

Cuatro años después de la publicación del Syllabus triunfaba la llamada Revolución gloriosa de 1868. Isabel II era destronada y, tras una etapa de provisionalidad, se nombraba rey de España a Amadeo de Saboya, hijo del rey de Italia que había despojado a Pío IX de los Estados Pontificios. Tras el abandono del rey italiano se proclamó la Primera República. Ésta es la etapa conocida como el Sexenio democrático, en el que el liberalismo español alcanzó su máximo desarrollo doctrinal y también la época en que los liberales más anticlericales ocuparon el gobierno. Además, apuntaron en el horizonte político español nuevas ideologías abiertamente anticristianas como el socialismo y el anarquismo. El Sexenio coincide con los años de mayor polémica entre

liberalismo y catolicismo, a la sombra del famoso Syllabus.

La Revolución de septiembre de 1868 propició la creación de juntas revolucionarias en casi todas las poblaciones importantes. Aunque bastantes fueron respetuosas con el clero y los edificios religiosos, la mayoría mostró de nuevo el carácter anticlerical que ya se había visto en 1834, aunque sin matanzas de eclesiásticos. El primer manifiesto de los sublevados en Cádiz pedía el auxilio de todos los españoles y contaba «con el apoyo de los ministros del altar, interesados antes que nadie en cegar en su origen las fuentes del vicio y del ejemplo». No mostraba inicialmente hostilidad alguna hacia la Iglesia. El manifiesto del gobierno provisional volvía a reiterar lo anterior, pero añadiendo la necesidad de establecer la libertad religiosa no entendida como hostil al catolicismo, al contrario,

«no se vulnerará la fe hondamente arraigada porque autoricemos el libre y tranquilo ejercicio de otros cultos en presencia del católico; antes bien, se fortificará en el combate y rechazará con estímulo las tenaces invasiones de la indiferencia religiosa que tanto postran y debilitan el sentimiento moral»[3].

Posteriormente, ya constituido el gobierno provisional, se envió una circular a todos los diplomáticos españoles en el extranjero explicando los motivos de la revolución y tratando con más detalle la cuestión religiosa. Se hace con gran respeto a la Iglesia pero desde la óptica del catolicismo liberal. El documento[4] reconoce que España «ha sido y es una nación esencial y eminentemente católica», para defender la tolerancia religiosa basada en «una prudente libertad». Nada distinto de lo que habían defendido hasta ahora muchos católicos españoles. Los primeros gobiernos tendieron la mano a la Iglesia, siempre y cuando ésta aceptara el liberalismo; en 1870 el católico ministro de Gracia y Justicia augura un gran futuro para la Iglesia si aceptaba «los grandes principios y derechos de los pueblos libres»[5]. Pero los tiempos habían cambiado y los aires del Syllabus hacían ahora más difícil aceptar la libertad religiosa.

Pero, a pesar de las buenas intenciones, el gobierno provisional se dio bastante prisa para acometer una legislación fuertemente anticlerical. La Compañía de Jesús volvía a ser suprimida. A las comunidades religiosas, surgidas bajo el Concordato de 1851, se les prohibió poseer y adquirir bienes. Posteriormente se llegaron a extinguir todos los conventos y monasterios de ambos sexos fundados con posterioridad al 29 de julio de 1837. Sólo se salvaron algunas órdenes dedicadas a la caridad o a la enseñanza de niños pobres. Como estas medidas fueron tomadas por la presión de las juntas revolucionarias, una vez disueltas el propio gobierno propició una aplicación más suave de las normas. El gobierno quiso también buscar algún tipo de entendimiento con Roma, enviando como embajador a un liberal moderado como José Posada Herrera, pero la Santa Sede no quiso reconocerlo y tuvo que abandonar la embajada, lo cual contribuyó a enfriar más las relaciones.

Un momento clave para definir la política religiosa estaría en la convocatoria y reunión de las Cortes constituyentes, en la que fueron elegidos diputados cuatro eclesiásticos: dos obispos y dos sacerdotes, uno de ellos liberal, don Luis Alcalá Zamora, elegido por un distrito de Córdoba y antepasado del que sería luego presidente de la Segunda República española. La Constitución fue aprobada el día 1 de junio de 1869 y su artículo 21 decía textualmente:

«La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

Como es previsible, la discusión de este artículo exacerbó de nuevo los ánimos y volvió a plantear la problemática cuestión de la unidad católica como base de la unidad nacional. Los liberales católicos se dividieron. Algunos progresistas como Eugenio Montero Ríos, del que hablaremos en el próximo capítulo, proclamaron su sincera fe católica junto a su convicción de una tolerancia

efectiva de cultos. Los liberales de la centrista Unión Liberal, que también habían apoyado la revolución, fueron más sensibles a mantener la confesionalidad del Estado o, al menos, hacer una expresa mención del catolicismo como hecho social mayoritario (la vieja fórmula: «que profesan los españoles»). Augusto Ulloa, catedrático de Derecho y miembro de la comisión redactora de la Constitución, y Antonio Ríos Rosas, un prócer del partido y tío de Francisco Giner de los Ríos, defendieron posturas favorables a mantener cierto grado de unión entre la Iglesia y el Estado. Ambos eran conspicuos liberales y se declararon católicos ante las Cortes. Ulloa llegó a declarar que «la libertad ha podido existir desde el momento que el cristianismo dijo: todos somos iguales»[6]. Juan Valera, novelista insigne, defendió una enmienda que pretendía conciliar la confesionalidad y la tolerancia religiosa, como se recogerá años más tarde en la Constitución de 1876.

La Constitución establecía un modelo muy parecido a la de 1837 en cuanto a una cierta confesionalidad por la que el Estado protege a la Iglesia católica. La novedad está en la introducción de la libertad religiosa, ya discutida en las Cortes de 1854-1856, y ahora recogida en el texto constitucional[7]. La discusión sobre la libertad religiosa fue uno de los temas más controvertidos en las Cortes constituyentes entre los defensores de la unidad católica como base de la unidad nacional y quienes defendían la tolerancia, como el diputado y sacerdote Luis Alcalá Zamora, que votó a favor de la Constitución[8]. En medio, como el diputado Segismundo Moret, quienes querían la libertad religiosa sin que supusiera un ataque al catolicismo:

«La libertad de cultos tal como se presentaba en España, sólo podría ser resuelta antes de traerla a las Cortes de una manera especial, de la manera que se ha hecho, creando esa libertad práctica, permitiendo el establecimiento de toda clase de cultos, dejando que de todas partes naciera la libertad religiosa en el país, mientras se ejercitaba la tolerancia por el Gobierno, y obrando, sin embargo, de manera que no fuera herido tampoco un sentimiento católico del pueblo»[9].

Otro problema se planteó cuando el gobierno exigió el juramento de la Constitución por parte del clero y los obispos. Éstos pidieron tiempo para consultar a Roma. Para asegurarse el plácet vaticano, el gobierno —que consideraba de gran importancia el apoyo de la Iglesia— hizo llegar a Roma garantías de que no se exigiría nada contrario de las leyes de Dios ni de la Iglesia. Finalmente, Pío IX, a pesar de su acervado antiliberalismo, concedió el permiso. Pero los obispos no estaban de acuerdo, y se negaron a jurar la Constitución, siendo, casi textualmente, más papistas que el Papa. Sólo unos pocos obispos terminaron jurando, con lo que el asunto enrareció aún más la relaciones entre la Iglesia y el Estado, mostrando también el sesgo cada vez más ultramontano de la Iglesia española[10]. Esta posición hay que entenderla por el clima creado por el Syllabus y por la acometida carlista que se inició durante el Sexenio. El pretendiente carlista, Carlos VII, quizás el mejor de los reyes carlistas, consiguió levantar de nuevo un ejército y muchas adhesiones en toda España convirtiendo la cuestión religiosa en un banderín de enganche de primera magnitud. También es cierto que la política anticlerical de los gobiernos del Sexenio, especialmente de Ruiz Zorrilla, ministro de la Gobernación y presidente del gobierno con Amadeo I, fue de un cierto sectarismo. La introducción del matrimonio civil —casi una copia del canónico e indisoluble como éste— añadió leña al fuego, ya que se establecía como único y, por tanto, el canónico dejaba de tener efectos legales. En 1874 el gobierno decretó que no podían contraer matrimonio civil quienes estaban ya unidos por el canónico, lo que equivalía a reconocer el canónico y quitar fuerza al civil, que nunca llegó a arraigar.

Amadeo I de Saboya quiso establecer un clima más cordial con la Iglesia, ante el temor del renacido carlismo. Al aceptar el trono de España, dirigió una famosa carta al Papa:

«Beatísimo Padre: Llamado por el voto solemne de las Cortes Españolas para ocupar el trono de España y debiendo partir en breve para mi nueva patria, antes de abandonar el suelo natal de Italia, cúmpleme, como católico, participarlo directamente a Vuestra Santidad, enviándole al propio tiempo mi filial despedida. Voy a ponerme al frente, Beatísimo Padre, de una nación católica, de los deberes que ésta me impone y, para cumplirlos, confío que Vuestra Santidad

no me negará sus auxilios espirituales, antes me ayudará con sus santas oraciones y me concederá la bendición apostólica»[11].

La carta advertía también que los españoles «son libres de practicar el culto que prefieren». El texto había sido preparado por el gobierno que pretendía con ello contentar tanto a la opinión católica como a la liberal. A pesar de la buena voluntad, la Santa Sede se negó a reconocer al nuevo monarca y se limitó a enviar a Madrid una lista de agravios, fundamentalmente violaciones del concordato y críticas a la legislación anterior. El gobierno presidido por Ruiz Zorrilla respondió reduciendo el presupuesto de culto y clero.

El reinado de Don Amadeo fue breve: abandonó el país en febrero de 1873 proclamándose inmediatamente la República. Inicialmente, la actitud de la Iglesia no fue de hostilidad. El arzobispo de Granada manifestaba: «La Iglesia no rechaza en principio ninguna de las formas de gobierno, incluso la republicana»[12]. La corta duración del régimen impidió desarrollar su política religiosa que culminaba los objetivos del liberalismo más radical y también el de algunos católicos liberales: la plena separación, sin hostilidad, de la Iglesia y del Estado. Era el soñado principio de la «Iglesia libre en un Estado libre». El proyecto de Constitución republicana formulaba este principio en estos términos:

«Artículo 34.- El ejercicio de todos los cultos es libre en España.

Artículo 35.- Queda separada la Iglesia del Estado.

Artículo 36.- Queda prohibido a la Nación o Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa ni indirectamente ningún culto».

Para completar la norma constitucional, el gobierno republicano presentó un proyecto de ley sobre la separación de la Iglesia y el Estado, que reconocía a aquélla plena libertad para regirse, administrar sus bienes, asociarse e incluso para la enseñanza. El Estado renunciaba al nombramiento de obispos y a todas las prerrogativas herencia del regalismo anterior. Ni la Constitución ni la citada ley llegaron nunca a entrar en vigor, aunque sí se aprobaron algunas normas de rango inferior, en consonancia con la separación de ambas potestades: supresión de las órdenes militares, de las capellanías militares y de establecimientos penitenciarios. Las relaciones entre la Santa Sede y la República acabaron por ser inexistentes ante estos proyectos legislativos, aunque las relaciones diplomáticas no llegaron a romperse formalmente. Dos de los cuatro presidentes de la efímera república se declararon católicos: Estanislao Figueras y Emilio Castelar. Durante el mandato de este último hubo serios intentos de aproximación e, incluso, se llegó a unas bases de entendimiento confidenciales para cubrir las vacantes episcopales. A pesar de la proclamada separación, el gobierno acordó con el Vaticano una presentación confidencial y secreta de posibles candidatos al episcopado. Difícilmente se iba a renunciar al viejo regalismo. Con el golpe del general Pavía se abrió una etapa diferente. En los tres gobiernos que se sucedieron en los casi doce meses de régimen militar, hubo por ambas partes deseos de normalización. Ésta no llegaría hasta el nuevo régimen de la Restauración.

Fue precisamente durante este período histórico cuando, por primera vez, se oyeron en las Cortes las voces desafiantes de diputados que se declaraban paladinamente ateos cuando no anticristianos. Frente a una actitud respetuosa, como en los krausistas, los primeros que claramente no se confiesan católicos aunque cristianos a su manera, surge el anticlericalismo puro y duro. Una de estas voces, todavía respetuosa en las formas, fue la de Francisco Pi i Margall, segundo presidente de la República y jefe indiscutible del republicanismo federal hasta su muerte, a pesar de haber prologado las Obras del padre Mariana. El anticlericalismo popular, que había estado más controlado durante el reinado de Isabel II, se desataría con fuerza tras la Revolución de 1868. Aunque los episodios sangrientos fueron aislados, hubo estallidos de violencia contra edificios e imágenes sagradas, profusión de libros y panfletos anticristianos[13]. En las Cortes, fueron sobre todo los republicanos federales los más anticlericales, agnósticos y ateos.

La época del Sexenio es también la época en que se consuma la ruptura de la unidad católica en España. Desde las Cortes de Cádiz nadie osó romper la identidad entre cristianismo y el ser español. La unidad católica será un elemento fundamental en el debate político y social del siglo XIX y parte del XX. Todos los pensadores políticos no sólo del carlismo, también conservadores no carlistas y liberales moderados, consideraban que el catolicismo era el elemento formador de la nación española y de su unidad. Romper la unidad católica de la sociedad supondría —así lo vieron prácticamente todas las primeras generaciones liberales— romper la propia unidad de la sociedad española y generar conflictos innecesarios. Las guerras carlistas confirmaron a los moderados en la necesidad de mantener esta unidad y de integrar el catolicismo en la nueva sociedad liberal. Los progresistas participaron menos de esta idea, aunque mantuvieron la unidad católica en la Constitución de 1837, pero eran partidarios de un mayor sometimiento de la Iglesia al Estado liberal.

La confrontación ideológica entre cristianismo y liberalismo, agudizada por el Syllabus y la declaración de infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I, afectó profundamente las conciencias de muchos españoles. No faltaban liberales claramente anticlericales, anticristianos incluso, que querrían eliminar la religión de la sociedad por considerarla una enemiga del progreso. Pero hubo también liberales de profundas convicciones religiosas, quizás no muy ortodoxas, así como liberales católicos que sufrieron no pocas contrariedades. El resultado final fue la ruptura de la unidad católica al menos en el plano sociológico. A mediados del siglo XIX aparecieron públicamente en España intelectuales que ya no se reconocían católicos, al menos tal como lo entendía la autoridad de la Iglesia, y agnósticos más o menos declarados. Pero todos ellos, católicos o no, se sentían profundamente españoles. Si el catolicismo era considerado un elemento fundamental de la nación, ¿se podía ser buen español y a la vez acatólico? El triunfo de la Revolución de 1868 fue también el de una nueva generación de liberales que, al menos en parte, ya no se consideraban católicos romanos.

El primer estallido público de la confrontación entre liberalismo y catolicismo, o

sobre la unidad católica, fue el decreto del ministro Orovio de 1865 que obligaba a un acatamiento público de la doctrina católica por parte de los docentes[14]. Eso provocó un problema de conciencia en un grupo, reducido pero influyente, de profesores de la Universidad de Madrid, que no aceptaron someter su conciencia a los dictados de la Iglesia, aunque cobraban su sueldo de un Estado confesional. Todos ellos eran miembros o simpatizantes del partido demócrata que tenía como una de sus bases programáticas la libertad de conciencia. Ésta era la fórmula que esgrimían estos liberales para solucionar la cuestión religiosa: que cada ciudadano pudiera profesar la religión que quisiera de acuerdo con su conciencia.

Entre los profesores expedientados por el ministro Orovio estaba un profesor de Filosofía llamado Julián Sanz del Río (18141869), que fue el introductor en España de las ideas filosóficas del pensador alemán Friedrich Krause (1781-1832)[15]. Sanz del Río se formó inicialmente en el seminario de Córdoba, aunque no siguió la vocación sacerdotal. Cursó la carrera de Derecho, doctorándose en 1836. Pero su verdadera vocación era la Filosofía[16]. Don Julián había sido becado por el gobierno liberal en 1843 para que perfeccionara en Alemania sus conocimientos filosóficos que había adquirido precisamente en el seminario. El encargo iba también por otros derroteros: encontrar en la filosofía europea una base intelectual sólida para el progresismo liberal español. Sanz no fue discípulo directo de Krause, ya que había muerto cuando él llegó a Alemania, pero siguió la senda del maestro gracias a los primeros y más aventajados discípulos del alemán. En Bélgica (en donde se detuvo antes de ir a Alemania) conoció y trabó relación con Henri Ahrens, de quien recibirá uno de los aspectos más destacados del krausismo: la Filosofía del Derecho.

Hasta 1854 no es nombrado catedrático de Filosofía de la Universidad de Madrid, convirtiéndose en el jefe de un reducido pero activo grupo de seguidores de su filosofía: los krausistas. Entre los primeros influidos por las ideas krausistas estarán algunos economistas liberales como Eusebio María del Valle y Laureano Figuerola. Entre los intelectuales influidos por Sanz —y por Krause— estarán desde el primer momento Francisco de Paula Canalejas (1834-1883), tío del político liberal José Canalejas; y políticos del partido demócrata como Nicolás Salmerón o Emilio Castelar, aunque este último no fue propiamente un

krausista. Pero el círculo más próximo a Sanz del Río, además de Salmerón, lo formarán jóvenes profesores como Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate y, sobre todo, Francisco Giner, sacerdote el primero, y católicos convencidos los dos posteriores hasta que el krausismo cambió su trayectoria religiosa.

Estos hombres conforman un nuevo tipo de católicos liberales: los liberal-racionalistas, asumiendo el racionalismo extremo del liberalismo con el que reinterpretaron el cristianismo. El resultado es una especie de teología racional, en la que Jesucristo pierde su condición divina para convertirse en un líder religioso, el más importante de la Historia, que nos introduce y, en cierto sentido, nos revela una nueva idea de Dios, desconocida en la Historia de la Humanidad[17].

¿Cuáles eran las ideas de los krausistas españoles? En 1860, Sanz del Río publicó el Ideal de la Humanidad para la vida, una obra breve que pretendía ser una adaptación de las ideas de Krause y, en realidad, no pasó de ser una traducción de unos artículos del filósofo alemán[18]. El librito se convirtió en manual de cabecera de los krausistas y en la base filosófica de un liberalismo hispánico que se desvinculaba, al menos parcialmente, de la tradición católica. Está inspirado en Krause pero también en las ideas de Henri Ahrens. El krausismo español recibirá también la influencia de Guillermo Tiberghien, autor belga que desplegó una gran actividad a través de una Liga de la enseñanza, institución cultural para difundir las ideas del liberalismo progresista. El famoso Ideal pretendía ofrecer una moral racionalista, natural, vagamente cristiana, pero desvinculada de la moral católica. Se trataba de ofrecer un ideal moral fruto de una reconversión racionalista de la moral cristiana. Los puntos fundamentales del Ideal según Krause-Sanz del Río son:

«1 Que debes conocer y amar a Dios, orar a él y santificarlo.

2 Que debes conocer, amar y santificar la naturaleza, el espíritu, la humanidad sobre todo individuo natural, espiritual y humano.

3 Que debes conocerte, respetarte, amarte, santificarte como semejante a Dios, y como ser individual y social juntamente.

4 Que debes vivir y obrar como un Todo humano, con entero sentido, facultades y fuerzas en todas tus relaciones.

5 Que debes conocer, respetar, amar tu espíritu y tu cuerpo y ambos en unión, manteniendo cada uno y ambos puros, sanos, bellos, viviendo tú en ellos como un ser armónico.

6 Que debes hacer el bien con pura, libre, entera voluntad y por los buenos medios.

7 Que debes ser justo con todos los seres y contigo, en puro, libre, entero respeto al derecho.

8. Que debes amar a todos los seres y a ti mismo con pura, libre, leal inclinación.

9 Que debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza, en la humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda vida, a todo goce legítimo y a todo amor.

10 Que debes buscar la verdad con espíritu atento y constante, por motivo de la verdad y en forma sistemática.

11 Que debes conocer y cultivar en ti la belleza, como la semejanza a Dios en los seres limitados y en ti mismo.

12 Que debes educarte con sentido dócil para recibir en ti las influencias bienhechoras de Dios y del mundo»[19].

Los krausistas eran hombres religiosos, incluso cristianos a su manera, pero no católicos ortodoxos: fueron católicos liberales, pero más liberales y racionalistas que católicos. Durante años fueron sinceros católicos y practicantes. Pero su conciencia se escindió ante la realidad del catolicismo español, cerrado e integrista en líneas generales, y las nuevas corrientes intelectuales[20]. Además, su concepto de liberalismo no era simplemente político, lo que les hubiera permitido no encontrar tantas contradicciones, como a otros católicos liberales. Para ellos el liberalismo era, sobre todo, libertad de conciencia, supremacía de la razón y de la ciencia, progreso intelectual y supeditación de la fe a estos principios. Todos ellos abandonaron públicamente la fe tras el Syllabus, independientemente de que su crisis personal fuera anterior. Por eso ha escrito Elías Díaz[21] que

«el Syllabus de 1864 y la declaración de infalibilidad pontificia de 1870 constituyeron [...] los dos hechos concretos más importantes para este apartamiento definitivo de la mayor parte de los krausistas con respecto al catolicismo».

La España del siglo XIX era una sociedad profundamente impregnada de la religión y el ateísmo o el agnosticismo eran extraños a la tradición cultural del país. Además, la mayoría de krausistas se habían formado en el catolicismo: Sanz del Río iba para cura y Fernando de Castro fue sacerdote, incluso llevó sotana después de alejarse de la Iglesia. En todos los krausistas de primera hora late un profundo sentimiento religioso y una gran inquietud espiritual que

deseaban hacer compatibles con su liberalismo y su racionalismo extremos. El krausismo les daba los instrumentos intelectuales para superar los dilemas de su conciencia y encontrar la armonía entre su creencia en Dios y en la Ciencia.

El sistema krausista parte de la conciencia personal. Es en el seno de la conciencia humana en donde se da la intuición fundamental o radical de la existencia de un Dios al que accedemos mediante ese sentimiento o intuición original. El hombre descubre que su fin está en Dios y en la medida que persigue este fin descubre la armonía de la naturaleza, el orden divino creado por Dios, un orden racional:

«Dios es el todo de todos los seres particulares, es totalmente todo, absolutamente todo»[22].

Dios está presente en todos nosotros, en nuestra esencia, que es divina, pero especialmente en la parte superior y armónica de nuestro ser que es la razón. Dios se revela y se abre de una manera permanente en la razón humana. A esa presencia de Dios en todo, incluida nuestra razón, le llama Krause «panenteísmo». A través de la razón vamos conociendo la voluntad de Dios que se manifiesta en la naturaleza y en la conciencia. La religión se convierte en algo íntimo, personal, sin casi actos externos, sin manifestaciones de culto ni mediaciones como la Iglesia. Tenemos en la esencia del krausismo los dos elementos básicos de la filosofía liberal: individualismo y racionalismo, convertidos en principios absolutos.

La religión es también para los krausistas la mayor manifestación del espíritu humano, porque nos permite conocer la esencia del hombre y su relación íntima con Dios. Para los krausistas todas las religiones manifiestan este espíritu y todas, en el fondo, son iguales, aunque ninguna como el cristianismo ha sabido ofrecer un ideal ético más grande. La figura de Jesucristo es admirada por los krausistas como un genio religioso, el mayor en la Historia, pero nada más. La divinidad de Jesucristo es negada por los krausistas al someter la figura histórica

de Jesús al tamiz de su racionalismo y cientificismo extremos. No hay lugar para el misterio, para un más allá de la razón. La valoración positiva de la religión llevará a los krausistas a reconocer la necesidad de una educación religiosa pero no confesional. Y a defender la tolerancia de todas las religiones y la no confesionalidad del Estado. Es el principio de la libertad religiosa, tan apreciado por los católicos liberales que ahora se formula sobre bases distintas:

«Pero lo que el hombre interior puede realizar en sí, su cultura en ciencia y arte, en moral, religión, debe el Estado dejarlo en libertad y a las influencias espontáneas, las sociales y exteriores, como las individuales e interiores sobre el hombre»[23].

La religión constituye un ámbito de sociabilidad, dando origen a sociedades religiosas como la Iglesia. La religión no es un elemento secundario en la filosofía krausista, bien al contrario, ya que es «modo total de la vida en relación digna con Dios». La esfera propia de la religión corresponde a las iglesias, y en especial a la Iglesia católica, que es una sociedad religiosa y que ha de ser libre y autónoma en su esfera, sin intervenir ni influir en las otras esferas, como son las del Estado o la ciencia. La fórmula preferida de los krausistas, «la Iglesia libre en el Estado libre», frase atribuida a Ahrens, resume el postulado de la separación integral de la Iglesia y del Estado, como se recoge en la política religiosa del Sexenio[24].

Como consecuencia de su formación religiosa y de la propia doctrina de Krause, Sanz del Río propuso un ascetismo ético basado en los dictados morales de la propia conciencia, convertida en fuente última de la moralidad. El Ideal de la Humanidad para la vida es el vademécum del buen krausista. La moral krausista se inspira en el imperativo categórico de Kant: obra el bien por ser el bien. ¿Y qué es el bien? Lo que la conciencia racional me dicta que, en el fondo, es vivir en armonía consigo mismo, con la razón y con la Humanidad. La moral se reduce a una ética racional. Una conciencia así formada llevará a una Humanidad armónica, reconciliada consigo misma, en paz (los krausistas eran pacifistas), es decir, feliz. La felicidad es así una consecuencia legítima y

necesaria del cumplimiento de la ley moral que dicta la conciencia.

El punto crucial del krausismo es su encuentro con el cristianismo. El cristianismo es vaciado de todo dogmatismo[25] y se reduce a ser reconocido como

«la religión del amor filial y de la fraternidad en Dios, nuestro padre, según es enseñada por Jesucristo»[26].

Además, el cristianismo está sometido a las leyes históricas y, por lo tanto, debe adaptarse a los cambios sociales. Así que son previsibles

«nuevos desarrollos y complementos en armonía con la historia progresiva humana»[27].

Por lo tanto, la idea de evolución, de progreso, lo inunda todo. No hay, no puede haber dogmas cerrados en el cristianismo. Los existentes son producto de «limitaciones y oposiciones históricas»[28]. Los dogmas cristianos son rechazados al pasar por el filtro del racionalismo absoluto. La misma divinidad de Jesucristo queda totalmente rechazada:

«El hombre no tributará adoración a otro hombre ni aun al más semejante a Dios, sino a Dios solo como el principio y fin y plenitud de la vida»[29].

Y, por supuesto, no hay verdad religiosa revelada:

«Será desterrado el error, que la revelación de Dios ha podido cesar algún día o que se limita a particulares tiempos u hombres, como si la plenitud divina no abrazara todos los hombres y tiempos, toda la Humanidad»[30].

Por lo tanto, no hay lugar para una fe positiva y revelada en el sistema krausista. La fe ha de ser «racional», es decir, «liberal» en sentido filosófico. El cristianismo se ha convertido en «liberal», sometido a las interpretaciones científicas que el progreso del espíritu humano vaya asumiendo. La incompatibilidad entre el krausismo y el catolicismo era evidente desde el primer momento y así fue advertido por la Iglesia que puso el famoso Ideal en el Índice. Y el krausismo se convirtió en otro gran tema de polémica entre católicos y krausistas. Incluso los católicos liberales que hacían compatible su fe con el liberalismo político advirtieron las contrariedades de fondo, como en el caso, que veremos más adelante, de Juan Valera[31].

La razón, en la que tanto confían los krausistas, permite el progreso personal y el de la Humanidad. La Historia muestra este progreso constante del hombre que es progreso también de la razón. Para los krausistas la Historia se resume en tres grandes etapas o edades. La primera edad fue la de la unidad simple, la infancia de la Humanidad, con un conocimiento instintivo, pero muy imperfecto de la divinidad. La segunda edad fue la de la oposición y dispersión, dominando el politeísmo y el desconocimiento de la unidad de Dios. La tercera edad llega con Krause, es la edad plena y armónica, «la nueva alianza de la Humanidad con Dios». En esta etapa llegaremos a la armonía universal porque el bien vencerá al mal, la verdad al error, y triunfará la nueva religión de la Humanidad, síntesis de todas las religiones.

El krausismo proporcionó a la izquierda liberal española un fundamento filosófico o ideológico del que carecía. Como la formación básica de todos los españoles del siglo XIX era la católica, el krausismo ofreció una especie de catolicismo liberal, de componenda entre una religiosidad de base fundamentalmente cristiana y la idea de progreso y de predominio de la razón. Así la conciencia seguía tranquila, no se perdía la fe en Dios, al contrario, se

fortalecía racionalmente. Y el cristianismo aparecía reformado, racionalmente aceptable, se había hecho «liberal». El resultado es un pensamiento político social que podría resumirse así:

a) La prioridad de la libertad individual, fundamentada en la conciencia personal autónoma y racional. En consecuencia: defensa de las libertades fundamentales con muy pocas restricciones y, sobre todo, la libertad de conciencia, de enseñanza y de cátedra, garantías judiciales y suavización del derecho penal o abolición de la esclavitud.

b) Modelo secular del Estado que no recibe influencias de otras esferas como la Iglesia, pero que tampoco ha de intervenir en la conciencia personal o en las manifestaciones de ella, como la libertad de expresión, de pensamiento o de religión.

c) Separación de la Iglesia y del Estado, sin que dicha posición entrañe necesariamente anticlericalismo o desprecio al hecho religioso. La fórmula «Iglesia libre en un Estado libre» da lugar a un modelo de tolerancia recíproca, pero sin interferencias mutuas. La Iglesia ha de ceñirse al ámbito religioso, entendiendo éste como algo privado, sin consecuencias en la vida pública. Por ello: libertad de enseñanza y escuela laica, aunque se enseñe en ella la historia de las religiones. Desclericalización del Estado, o sea, pérdida de cualquier privilegio o derecho peculiar del clero o de la Iglesia. Actitud especialmente combativa contra los religiosos a quienes se acusa de controlar la educación y la vida social o no contribuir al progreso social (los monjes y monjas contemplativos). De ahí: desamortización y supresión de las órdenes religiosas.

d) Confianza en la razón y en la ciencia como elementos esenciales del progreso humano y social. En consecuencia, la importancia de la educación como solución a los problemas del país. Una educación que ha de ser racional y científica, en realidad racionalista y cientificista. La educación pasa al primer plano de las preocupaciones sociales pero ha de estar siempre libre de

influencias ideológicas, ya provengan de la Iglesia o del Estado. Como esfera autónoma, la ciencia ha de poseer la máxima libertad. El Estado ha de hacer posible la educación, pero no puede dictar una doctrina o ideología oficial. La educación ha de formar hombres racionales y científicos base de la regeneración moral y material de España.

e) Idea de progreso continuo de la Humanidad que camina hacia la armonía universal o tercera edad de la Historia. Las sociedades progresan pero lo hacen en la medida que avanza el conocimiento científico, racional y la libertad personal.

f) Preocupación por las cuestiones sociales. Los krausistas superan el viejo concepto individualista de la sociedad y entienden que los problemas sociales —la pobreza, la desigualdad, por ejemplo— no son sólo cuestiones morales, sino también problemas reales que deben solucionarse para alcanzar una vida social armónica. En este punto —aunque desde consideraciones ideológicas distintas— los krausistas coincidirán con los católicos sociales también preocupados por superar el marco estrecho del capitalismo liberal excesivamente individualista.

Junto a Julián Sanz del Río se fue formando un grupo, a veces con apariencia sectaria o muy cerrado, de discípulos o seguidores de las doctrinas del maestro. Fernando de Castro (1814-1874) era sacerdote católico[32], exponente del catolicismo liberal, hombre de gran cultura, capellán de la reina Isabel II, ante quien pronunció un atrevido sermón (1861) que le valió el cese fulminante de su cargo, catedrático de la Universidad de Madrid, escritor y, sobre todo, krausista de primera hora. Fue uno de los profesores que se negó a someterse a las obligaciones ideológicas del decreto del marqués de Orovio y fue apartado de su cátedra. La Revolución de 1868 se la devolvió con todos los honores y le nombró rector de la Universidad de Madrid, cargo ofrecido antes al maestro Sanz del Río, que lo rechazó.

Desde el rectorado de Madrid, crea escuelas gratuitas para niños y adultos, clases

nocturnas para obreros y organiza las famosas Conferencias Dominicales para la educación de la mujer, germen de la Escuela de Institutrices, institución educativa inspirada en el krausismo y en su preocupación por la educación. En 1871, después de dejar el rectorado, se fundó la Asociación para la Enseñanza de la Mujer (1871), la primera institución educativa claramente krausista y presidida por el propio Castro. Se separa definitivamente de la Iglesia cuando, tras el concilio Vaticano I, contrapone su idea de progreso y conciencia autónoma con la doctrina de la infalibilidad pontificia. En ese momento comienza la búsqueda de lo que llamó la «Iglesia Universal de los Creyentes». En enero de 1874 comienza a redactar su Memoria Testamentaria, concluyéndola el día 1 de mayo del mismo año, cinco días antes de su muerte. La Memoria Testamentaria marca las bases del cristianismo racional; su base es la moral cristiana pero compatibilizada con la libertad y la razón. Éstas serían unas de las premisas del catolicismo liberal-racionalista.

La evolución religiosa de Fernando de Castro es la de otros católicos liberales, que acabaron fuera de la Iglesia, aunque convencidos de ser cristianos auténticos. En 1857 otorga su primer testamento[33], en el que todavía se reconoce hijo fiel de la Iglesia, en cuyo seno desea morir. Pero ya en este año su fe católica se tambalea,

«convirtiéndome, en el fuero interno de mi conciencia, de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso según el espíritu del Cristianismo en lo que no se opusiese a la razón universal humana, adorando a Dios privadamente en espíritu y verdad»[34].

Nótese la sinceridad con que manifiesta su contrariedad íntima: la incompatibilidad entre determinados dogmas católicos y la razón humana que se convierte en el criterio máximo de su conciencia; su racionalismo se transmuta en una nueva fe. A pesar de la crisis interior, sigue como sacerdote católico y con su carrera académica. En la Universidad de Madrid coincide con Sanz de Río y los primeros krausistas. Pero la primera manifestación exterior de su crisis religiosa se producirá en un marco único: como capellán real pronuncia un

sermón ante Isabel II en el que dice:

«Señora: estamos en vísperas de una gran revolución religiosa. En ella, vivid segura, no perecerá el catolicismo, porque no depende de la voluntad del hombre, ni de sus esfuerzos, sino de la voluntad de Dios. De ella no saldrá ningún nuevo dogma católico; pero, Señora, tenedlo presente: de ella saldrá una nueva aplicación de las doctrinas católicas»[35].

El sermón le costó el cargo en palacio, pero se mantuvo, externamente, como sacerdote católico, llevando incluso la sotana. En 1866 pronuncia un sonado discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia sobre el tema Caracteres históricos de la Iglesia española, que volverá a ponerle en el centro de la polémica. El texto no es heterodoxo ni manifiesta ninguna discrepancia con la doctrina católica. Se limita a hacer una somera revisión de la situación de la Iglesia desde la época de los visigodos hasta la actualidad, destacando lo que va bien a la tesis central del libro: la capacidad de la Iglesia para ir adaptándose a los tiempos cambiantes y, ahora, al liberalismo. La conclusión final, que se resume en el siguiente texto, es la misma que defendían otros católicos liberales:

«Desde la Revolución francesa del año 93, desde la introducción del sistema liberal en las naciones católicas, y desde que los estudios universitarios han salido de manos del clero, con harta repugnancia suya, porque además de no ser él ya regulador y dispensador del saber, partiendo la ciencia de la razón y apoyándose en ella, parece no reconocer otro límite que el que impone al hombre la imperfección misma de su naturaleza, viene el divorcio que se nota en todas partes entre la Iglesia y el Estado. Y cuando, unido a esto, otros cultos se han puesto enfrente del que durante siglos había sido únicamente protegido, las Iglesias particulares se agrupan instintivamente alrededor de aquella que es el centro de su fe religiosa. Mas esto, que es lógico y como natural en los países donde está admitida la libertad de pensar y de conciencia, no lo es de ninguna manera respecto de nosotros, donde la religión católica es exclusiva, donde el clero tiene su puesto honorífico en las grandes representaciones del Estado, y donde se le confiere cierta intervención en la enseñanza pública»[36].

En España, Castro advierte que no faltan laicos católicos y liberales a quienes la Iglesia debería confiar los asuntos temporales.

Estas palabras no distan mucho de las que un siglo después proclamara el concilio Vaticano II:

«Hombres del estado seglar se han constituido en paladines del catolicismo para todo aquello en que se cree que el clero ni puede ni debe decorosamente ocuparse. Le han hecho y le están haciendo algunos de ellos grandes servicios. Mas el episcopado español debe guardarse mucho de aprobar el carácter violento e intransigente que se mezcla de continuo en las luchas de bandería y de partido»[37].

En definitiva, nada nuevo: la idea de que la unidad católica ya no es viable porque la sociedad española ya ha empezado a secularizarse y existen españoles de diversos credos y creencias, religiosas o filosóficas. Así, recomienda al clero

«¡que deseche como un pensamiento peligroso el de mantener la unidad católica en España de otra manera que por el atractivo irresistible de la moderación, de la suavidad y tolerancia cristianas!»[38].

Todavía más, en un intento postrero para evitar su ruptura pública con Roma, pide al clero español nada menos que

«lejos de juzgar un extravío y sinrazón las tendencias de la civilización moderna las considere como una ley histórica ineludible del progreso humano»[39].

En pocas palabras: Castro sueña con una Iglesia española líder de un movimiento regenerador, como lo había sido en Trento, pero ahora en otro sentido: en la aceptación del liberalismo y la ciencia moderna. Para ello preconizaba una especie de «nacionalización»[40] de la Iglesia española, independiente de Roma —eco del regalismo—, cabeza visible de una revolución religiosa, lógicamente basada en la Buena Nueva krausista. El resultado final sería la «Iglesia Nacional de los Creyentes», cuyos sacerdotes serían los ancianos y sus santos los grandes líderes religiosos de la Humanidad, desde Buda a Jesucristo.

En 1869 muere Sanz del Río y su entierro es una ceremonia civil, algo insólito en aquellos tiempos. La presencia física de Castro y las palabras que pronunció fueron un nuevo hito en su pública desafección del catolicismo, además de una confesión explícita de krausismo. A mediados del año siguiente pronuncia su último sermón como sacerdote católico, aunque seguirá usando la sotana hasta el fin de sus días. El sermón no contiene ningún ataque al catolicismo, pero en una carta escrita a Nicolás Salmerón unos meses después, reconoce que este discurso

«es el último sermón de un sacerdote que ha perdido la virginidad de la fe pero que ha ganado, en cambio, la maternidad de la razón y una nueva creencia en Dios y que, después de las fatigosas horas que preceden a todo alumbramiento, vive hoy la vida de la conciencia con fuerzas antes desconocidas y en medio de un bienestar tan tranquilo, plácido y sereno, que ni la duda le atormenta, ni la calumnia le contrista, ni el fin de la vida le preocupa»[41].

1870 es también el año del dogma de la infalibilidad, que se unía al Syllabus como fuente de contradicción para muchos católicos liberales, sobre todo los liberal-racionalistas. Castro llegó incluso a pedir un concilio ecuménico al que deberían asistir todas las iglesias cristianas, como última baza para una reforma eclesiástica en la línea liberal-racionalista de los krausistas. El Concilio se reunió pero no en la dirección pedida por Fernando de Castro.

En los últimos años de vida, Fernando de Castro redactó su Memoria Testamentaria, sólo durante unos ratos al día, ya que tenía graves dificultades para ver. Murió el 5 de mayo de 1874 y fue enterrado en una ceremonia civil algo curiosa: ante su cadáver se leyeron algunos fragmentos de la Memoria, unos pasajes del Ideal de Krause alternados con textos del Sermón de la Montaña —las Bienaventuranzas— y la parábola del Buen Samaritano. Todo había sido perfectamente dispuesto por el finado[42].

La biografía intelectual de Fernando de Castro, como ha escrito Vicente Cacho[43], es la de una «conciencia escindida». Su figura ha sido entendida por los críticos de forma dispar. Menéndez Pelayo lo tildó de simple apóstata[44]. Desde el lado católico, historiadores como Cacho (1961) o Gómez Molleda (1966), reivindican su trayectoria intelectual, reconociendo su honradez y su religiosidad, pero también su marcada heterodoxia. Es posible que en un ambiente menos hostil al catolicismo liberal, su fe católica hubiera podido mantenerse intacta en lo fundamental. Pero no es menos cierto que su revisión racionalista del cristianismo nunca podía ser compatible con el núcleo básico de la fe: la creencia en la divinidad de Jesucristo quien, para Castro, es simplemente

«el hombre que mejor ha comprendido a Dios por los caminos de la fe y la vida religiosa»[45].

Todo el itinerario espiritual de Fernando de Castro se resume en su Memoria Testamentaria, en donde plantea el gran problema de fondo: cristianismo y liberalismo, entendiendo a éste, como los demás krausistas, en sentido filosófico y no meramente político. La obra comienza aludiendo a la fe liberal del autor desde sus inicios como novicio franciscano y cómo, a lo largo de su vida, este sentimiento de libertad fue agudizándose y haciéndose casi obsesivo, junto al corolario de la libertad religiosa:

«Que mis amigos y discípulos, que como yo piensan, se consagren a hacer que prevalezca de hecho en nuestra patria la libertad religiosa, a hacer que crean en Dios y lo adoren, sea cualquiera la forma en que lo hagan; pues muero resueltamente convencido que éste es el mayor beneficio que un ciudadano puede hacer a su nación para regenerarla»[46].

Sigue la explicación de sus luchas internas, contradicciones y evolución de su espíritu, hasta alejarse del catolicismo romano, decisión que tomó tras un largo proceso. Como resume en su testamento,

«declaro que semejante cambio se obró en mí premeditadamente, por grados, hasta llegar a una firme y total convicción; sin ira y sin odio contra dicha Iglesia Romana, antes bien respetándola, por haber sido un día su sacerdote, por haber sido la Religión de mis padres, y ser todavía la de mi Patria»[47].

A lo largo de la Memoria, Castro desgrana su concepción de un cristianismo racional, o sea, sometido al filtro racionalista. Siempre se reconoce a sí mismo como un hombre religioso —y lo fue toda su vida— concibiendo la religión desde una teología racional. El cristianismo viene a ser la mayor y más grande manifestación del espíritu humano, pero nunca una religión positiva y, menos, revelada. La posibilidad de una revelación queda fuera del horizonte intelectual de Fernando de Castro y de los krausistas.

Fernando de Castro no fue el único sacerdote católico que asistió al sepelio civil de Sanz del Río. Hubo otros dos: Tomás Tapia y Lázaro Bardón, ambos admiradores y también seguidores del krausismo. Tomás Tapia (1832-1873) fue su discípulo más relevante y sustituto en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Madrid. Tapia murió joven, con sólo cuarenta y un años, pero tuvo tiempo de resumir sus ideas filosóficas en un libro, fruto de una conferencia dominical para la educación de la mujer, organizadas por Fernando de Castro, pronunciada el 9 de mayo de 1869. Para entonces ya es un sacerdote apóstata que ha seguido el camino de Fernando de Castro, aunque de manera mucho más

explícita. En este texto, y como preámbulo, deja clara la gran contradicción entre catolicismo y liberalismo racionalista:

«Se ha dicho que las gentes educadas en los principios liberales son indiferentes en materia de religión; que las tendencias liberales han producido el indiferentismo religioso. Yo creo que estas acusaciones en el fondo tienen mucho de verdadero: los principios liberales, se dice, están en contradicción con la religión y las religiones y con sus prácticas exteriores, y es imposible unir racionalmente esos dos principios antagónicos; por eso no duda el espíritu moderno, hijo de la libertad, en elegir ésta y abandonar aquélla; ésta es la causa del indiferentismo»[48].

Para superar este antagonismo, la receta krausista es clara:

«La religión, pues, sin ser la ciencia, ni mucho menos, debe ser reflexiva, ayudada y dirigida por los principios sencillos y evidentes de la ciencia en todos sus pasos; y en último término y progreso, ser científica, sin ser jamás la ciencia misma»[49].

La religión se circunscribe al ámbito de la conciencia, en donde el hombre encuentra a Dios, sin necesidad de revelación positiva ni de Iglesia:

«La religión es, pues, la relación personal, constante e inmediata de Dios con nuestra conciencia, y de nuestra conciencia con Dios; relación de todo acto y momento de nuestra vida, en lo cual estriba el carácter racionalmente consolador de la religión»[50].

Así llegaremos a este cristianismo racional purificado ya que «la religión así

entendida es la religión de las almas cultas»[51], es decir la de los intelectuales que han superado una especie de interpretación no racional del cristianismo.

Lázaro Bardón (1817-1897) fue también sacerdote católico, pero, a diferencia de Tapia y Castro, no llegó nunca a apostatar de su fe, aunque abandonó en la práctica el sacerdocio, sin llegar tampoco a secularizarse canónicamente[52]. Se mantuvo en una actitud fronteriza entre la heterodoxia y la ortodoxia. Bardón no fue filósofo, sino helenista y uno de nuestros mejores conocedores del griego clásico. Desde 1850 es catedrático de Griego en la Universidad de Madrid, en donde conoce a Sanz del Río y Fernando de Castro. Probablemente Bardón no llegó a ser plenamente krausista, aunque sin lugar a dudas fue simpatizante y miembro del grupo de amigos de Sanz del Río.

No todos los krausistas llegaron a las mismas conclusiones y al rechazo de una religión revelada. Santiago Tejada, amigo y protector de Sanz del Río, representa un tipo de krausismo interpretado de forma muy diferente. Tejada era un liberal moderado, del sector más próximo a las ideas de Balmes. Defensor del catolicismo y de las prerrogativas de la Iglesia —a punto de ser perdidas por las desamortizaciones— Tejada buscó en el krausismo una defensa original de los bienes eclesiásticos: si la Iglesia, como decía Krause, es una esfera independiente del Estado, éste no puede entrometerse y, por lo tanto, despojarla de sus bienes temporales. En una intervención en las Cortes, en 1840, que no llegó a ser pronunciada, Tejada utiliza una clara terminología krausista en defensa de la autonomía de la Iglesia:

«Estas dos grandes y permanentes asociaciones son el Estado y la Iglesia. Cada una de ellas tiene diferente y muy separado objeto; cada una satisface una necesidad común a todos los hombres. El Estado es el símbolo de la justicia o, lo que es lo mismo, del derecho, aplicado en todas las regiones de la sociedad. La Iglesia es el símbolo de la religión, sentimiento divino e innato en el hombre»[53].

Incluso, en una carta remitida a Sanz del Río, cuando éste se encontraba en

Alemania, Tejada le aconseja el estudio de la filosofía de Krause porque

«en ninguna doctrina filosófica he encontrado más verdad, más profundidad, más conexión, que en las obras de Krause»[54].

No deja de ser curioso que el primer introductor de Krause en España y el protector de Sanz del Río sea, precisamente, un católico más conservador que liberal. No obstante, Tejada es consciente de los peligros de la filosofía de Krause y de interpretaciones distintas[55]. Advierte a Sanz del Río de estos peligros pero, por lo visto, no sirvieron de nada.

A pesar de la crisis del catolicismo liberal y de las dificultades que el Syllabus y la declaración de infalibilidad pontificia crearon en no pocas conciencias, no faltaron en estos años clérigos que seguían admitiendo la compatibilidad entre el catolicismo y una sociedad política liberal, dejando de lado las cuestiones filosóficas que tanto habían perturbado a los sacerdotes krausistas. Entre la jerarquía, bastante hostil al liberalismo y máxime en este período, destaca el obispo de Almería, Rosales[56], que desde el primer momento aceptó jurar la Constitución de 1869 e, incluso, animó a sus sacerdotes a acatar la legislación liberal por respeto a «la harmonía que ha de haber entre ambas potestades al aplicarse algunas leyes nuevas»[57]. Aunque rechazaba el matrimonio civil, pedía a sus sacerdotes que no negaran el bautismo a los hijos de estos matrimonios «porque la caridad ha de animar siempre a sus ministros»[58]. Aunque el caso de Rosales es único entre el episcopado, entre el alto clero las tendencias liberales eran mayores. Callahan afirma que entre los canónigos, una élite clerical generalmente culta, hubo más simpatías liberales que en otros estamentos del clero[59].

Entre los sacerdotes que juraron la Constitución de 1869 estaba José García Mora (1829-1910), un hombre culto y bien preparado, que no pudo hacer carrera eclesiástica, en parte por carecer de apoyos. Durante toda su vida fue un simple párroco de un pueblo extremeño desde donde se dedicó a publicar escritos

claramente liberales. Llegó a ser diputado en la asamblea de la República. En 1870 publica un artículo sobre el enfrentamiento entre el clero integrista y el más tolerante, mostrando la compatibilidad entre el catolicismo y todas las formas de gobierno, excepto el despotismo y la anarquía. El mismo año fundó el periódico Los Neos sin careta[60], para polemizar con los neocatólicos.

La idea más original de García Mora fue la creación de la Iglesia Cristiana liberal, de corta duración (1870-1871), ya que obedeció las órdenes de la jerarquía que le advirtió, con razón, de lo que era un cisma. García Mora afirmaba que esta Iglesia mantenía intactos todos los dogmas católicos sin reducciones racionalistas pero, a la vez, su compatibilidad con la sociedad liberal.

José García Mora fue un escritor prolífico. Sus primeras obras son reflejo del pensamiento tradicional de la mayoría de clérigos españoles, hostiles al liberalismo, defensores del poder temporal del Papa. Su viraje intelectual se observa ya con la publicación de Diario de un párroco de aldea (1865), obra interesante como documento sociológico de primer orden sobre el clero rural español, escrito con afán reivindicativo. Este mismo año hace ya una significativa defensa de las libertades individuales, elogiando el espíritu representativo de la antigua tradición española, borrado por el absolutismo real. Defendiendo a los Comuneros, el «Cura Mora» sostiene el principio constitucional, la insurrección contra la tiranía y la esencia liberal del catolicismo[61]. Tras la República se dedicó con más interés al periodismo, colaborando con una revista republicana, El Cantón extremeño. No dejó de escribir hasta el final de su vida, siendo un simple párroco, muriendo con total fidelidad a su fe católica y al liberalismo político.

Muchos sacerdotes liberales eran suscriptores del periódico La Armonía, en cuyas páginas se ofrecía un amplio programa de catolicismo liberal, considerándose herederos del clero liberal de las Cortes de Cádiz y más en concreto de Diego Muñoz Torrero. Los sacerdotes de La Armonía, a diferencia de los krausistas, se mantuvieron fieles a la ortodoxia de la Iglesia sin cuestionar

ni racionalizar la doctrina:

«Como sacerdotes defenderemos con toda la energía de nuestra alma el depósito sagrado del dogma católico, que la Iglesia, nuestra madre, custodia»[62].

Pero, a la vez, los sacerdotes liberales de La Armonía comprendían el progreso humano y social, ya que «el mundo no puede permanecer estacionario ni un segundo». Por eso,

«somos [...] partidarios del progreso [...], hemos jurado la libertad y la justicia y nuestro ministerio sacerdotal no puede relevarnos de esta obligación»[63].

Y concebían así el progreso en todas sus dimensiones:

«El progreso religioso porque destruye el fanatismo y elevando el espíritu del hombre, le pone en el camino verdadero de perfección; el progreso material porque (...) le abre las puertas de su riqueza; el progreso político porque garantiza el desarrollo de nuevos sistemas y el advenimiento de los mejores gobiernos; el progreso social, porque es la base del adelantamiento de la especie humana»[64].

Sobre el gran tema del Sexenio, la libertad de cultos, La Armonía toma partido:

«La unidad de la Iglesia nada tiene de temer de la libertad de cultos. La Iglesia no deja de ser una en la fe [...] porque el poder temporal tenga a bien retirarla el apoyo que según la historia enseña ha venido siempre a constituirse en

vergonzosa tutela»[65].

La adhesión al liberalismo por parte de los sacerdotes de La Armonía era sincera y no coyuntural o estratégica, como podía ser la de otros católicos. La revista sostenía que el liberalismo político para nada era incompatible con la doctrina católica ya que el Evangelio admite todas las formas de gobierno. Uno de los puntos más destacados por La Armonía era la necesidad de deslindar los campos espiritual y temporal; mientras en el espiritual o doctrinal la Iglesia ha de mantener intacto el depósito revelado, en el campo temporal nada es inmutable. Con agudeza, los redactores de la revista acusaban a los carlistas y neocatólicos de querer llevar al plano temporal, al de las doctrinas políticas, lo que es propio del plano doctrinal o espiritual.

La persona que quiso llegar a una concordia con la Iglesia en los últimos meses de la República fue Emilio Castelar (1832-1899), al que podemos también clasificar como católico liberal, al menos durante una parte de su vida. «Yo tengo el cristianismo por la religión de mi vida moral, y la libertad por la religión de mi vida política», había dicho[66]. En su autobiografía afirma que unía un exaltado amor a la libertad junto a otro no menos exaltado misticismo, fruto de la educación religiosa recibida de su madre[67]. Carmen Llorca lo ha llamado precursor de la democracia cristiana en España[68], consideración que un estudioso del catolicismo político como Óscar Alzaga considera exagerada[69]. Sí es cierto que Castelar, liberal y republicano, fue hombre de profundas convicciones religiosas, que en más de una ocasión manifestó públicamente su catolicismo, compatible con un ideario democrático. Destaca del catolicismo, eso sí, su dimensión social, incluso le dedica una novela: La hermana de la caridad (1862). No hay duda que Castelar era católico tanto como liberal y demócrata. Otra cosa es si su catolicismo era plenamente ortodoxo; en todo caso se mantuvo en una cierta frontera con la heterodoxia influido por la filosofía de Hegel.

Además de sus intervenciones parlamentarias, el pensamiento de Castelar como católico y liberal está expuesto detalladamente en sus Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia (1864). Sus dardos oratorios iban dirigidos, sobre todo, a

los llamados neocatólicos, representados por el obispo destinatario de las cartas. La influencia de este grupo contribuyó a agudizar las tensiones y favorecer el anticlericalismo que estalló durante el Sexenio. Como harán otros católicos liberales, deja claro «que no voy a tratar ninguna cuestión dogmática, voy a tratar de una cuestión libre; de las relaciones entre la Iglesia y el Estado»[70]. Tras citar al propio Pío IX, que reconoce la libertad de la Iglesia en los Estados Unidos, Castelar deja clara su posición que será la del proyecto de Constitución republicana:

«Organicemos de aquella suerte las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y el Estado será libre y libre la Iglesia; y no se verá un obispo en la dura necesidad de dirigirse a un ministro de la Gobernación, pidiéndole que prohíba una obra, ni un ministro de la Gobernación, en la dura necesidad de desairar a un obispo. El uno regirá con sus medios a los ciudadanos; el otro a los fieles; y uno y otro vivirán independientes, sin mezclarse el Estado en el ministerio de la Iglesia, puramente espiritual, ni la Iglesia en el ministerio del Estado, que debe limitarse a darle condiciones de derecho»[71].

Para Castelar, los neocatólicos hacen un gran mal a la Iglesia, porque hacen de lo temporal un dogma:

«Lo que más ha dañado al espíritu religioso es, indudablemente, la escuela neocatólica. Esa escuela no trató de restaurar lo que hay de inmortal en religión, no; trató de restaurar al calor de la idea religiosa lo que hay de transitorio en política»[72].

El argumento de los neocatólicos y de los tradicionalistas en general es que el catolicismo es la religión verdadera y, por eso, las religiones falsas no pueden tener los mismos derechos, por lo que la libertad religiosa se convierte en una libertad para abrazar el error. Así replica don Emilio:

«Porque no resolvemos la cuestión con decir que el catolicismo es la verdad. Aun admitido y proclamado esto, queda una segunda cuestión. ¿Hay derecho a imponer por fuerza una religión verdadera? [...] ¿Hay derecho a imponer por fuerza una religión? Omar[73] dice sí; Cristo dice que no. Las religiones tienen sus armas, el convencimiento para la inteligencia, la persuasión para la voluntad. V.E. cree más en la fuerza de un ejército de misioneros para fines religiosos que en la fuerza de un ejército de zuavos, más en una pastoral que en un cañón. Las religiones no se mantienen por los fiscales, ni por la vara de los cabos de presidio, ni por las bayonetas de todos los ejércitos del mundo; se mantienen por el asentimiento de las conciencias, por la fe de los corazones»[74].

Y adelanta lo que será el programa religioso republicano en 1873:

«¡La Iglesia libre! ¡Qué hermoso, qué grande espectáculo! Nombraría sus pastores sin pedir venia alguna al Estado; ejercería su enseñanza sin necesidad de que el privilegio la limitara y la condicionara, predicaría sus dogmas y su moral con independencia entera, ejerciendo hasta sobre los gobiernos y las leyes su jurisdicción moral y de conciencia: tendría asociaciones religiosas sin las cuales apenas se concibe el catolicismo, asociaciones prohibidas por nuestras leyes; podría adquirir su propiedad, guardar su peculio propio para procurarse el material sustento; sería renacer aquellos tiempos, aquellas asambleas, aquellas glorias, aquellas grandezas, aquella virtud de las primeras asociaciones cristianas»[75].

Todavía va más allá Castelar: concibe la figura de Cristo y el propio cristianismo como fundamento de toda una acción social:

«No puede, pues, sostener Cristo la tiranía, cuando ha dicho: mi ley es de libertad. No puede sostener las castas, cuando ha dicho: entre vosotros el que quiera ser último, sea primero, y el que quiera ser el primero, último. No puede sostener el verdugo que aún reina en nuestra sociedad, quien probó con su muerte cuánto puede engañarse la justicia humana. No puede sancionar la

desigualdad el que nos mostró un solo Padre en la tierra, un solo Dios en el cielo. No puede ser cómplice de los soberbios el que reunió bajo las alas de su amor a los humildes para inspirarles la conciencia de su espíritu. No puede mandar que nos postremos ante la corte de los tiranos, el que obligado a diez y nueve siglos a postrarse de hinojos ante la Cruz, el patíbulo del esclavo. No vino a matar sino a morir; no a castigar, sino a perdonar; no a esclavizar, sino a redimir. Y dicen los amigos de lo antiguo, los adoradores de toda tiranía, que los tiranos son imagen de Cristo»[76].

«Yo insisto en creer que las ideas sociales modernas, estas ideas democráticas tan perseguidas y anatematizadas, se contienen virtualmente en el Evangelio, como la espiga en el grano de trigo; como la encina en la bellota»[77].

Prácticamente cuanto dice Castelar en estos textos ha sido posteriormente reconocido por la Iglesia católica. A lo largo de las Cartas, Castelar no entra en disquisiciones teológicas ni tan sólo filosóficas: se mantiene en el ámbito de lo político, de lo temporal, sin ningún atisbo de heterodoxia.

No va a ser ésta la única incursión de Castelar en el tema. Unas lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1861 sobre los cinco primeros siglos del cristianismo, le permitiría volver sobre la Iglesia primitiva y sobre el papel civilizador del cristianismo. Para que nadie se lleve a engaño, inicia sus lecciones con una rotunda profesión de fe:

«El cristianismo, cuyo origen divino todos reconocemos, cuya eficacia inagotable todos confesamos y sentimos; primera luz que nos ha sonreído entre los ensueños de la inocencia, primera ley que ha refrenado las tempestades y los ímpetus de nuestra juventud, objeto de todas las oraciones, consuelo de todos los dolores; idea, que en el seno del hogar doméstico hemos libado como la miel de la vida de los labios de nuestras madres, y que guardamos en el fondo del ser como el alma del alma; poesía invisible, que resuena desde la cuna en nuestros oídos; símbolo, que vemos en nuestros campos saludado por el labrador, cuando

la golondrina le anuncia la primavera; en nuestras playas adorado por el navegante, cuando la gaviota le señala el buen tiempo; ángel, que nos acompaña en vida, que santifica todas nuestras buenas acciones, y que después de muertos, se sienta silencioso en la tierra donde dormimos, recoge el aroma de nuestra vida, el alma, y lo lleva en sus alas al través de los orbes a Dios; el cristianismo, que es una religión, un arte, una gran filosofía, todo verdad, todo hermosura, todo bondad, como doctrina social, por más que pese a los que quieren ungir con él todas las tiranías; como doctrina social, dio dignidad al esclavo, igualó moralmente al pobre con el rico, hizo de todos los hombres una sola familia, de todas las naciones antes enemigas la humanidad; y quiso que esta obra de libertad contara entre sus grandes holocaustos el sacrificio del Verbo, y por su primer mártir al Hijo del Eterno»[78].

Al asimilar el cristianismo con una doctrina social, Castelar concluye con una de las tesis centrales del ensayo:

«El cristianismo, lejos de ser contrario al progreso humano, es causa eficacísima de este progreso, que singularmente efectúan las naciones de Europa iluminadas por la luz de la fe»[79].

En estas lecciones Castelar pretende justificar alguna de sus posiciones políticas y filosóficas, y lo hace casi de manera teológica[80]. Así, su progresismo político lo hace derivar del propio cristianismo, de tal manera que, quien no sea progresista, no será buen cristiano. No deja de sorprender el razonamiento de quien siendo defensor de la separación de la Iglesia y del Estado, acabe uniendo religión y política. Su pensamiento, en el fondo, no se distancia del de los filósofos escolásticos. Reconoce que «el hombre tiende a conocer a Dios». Pero, una vez conocida la ley moral, el ser humano tiende a unirse a sus semejantes y buscar el desarrollo social. Y en esta búsqueda surge la libertad:

«El gran protagonista de la historia es el espíritu humano, y el instrumento del espíritu es la libertad. El hombre, este ángel caído, punto de unión entre la

naturaleza y el espíritu, ministro de Dios en sus obras, que levanta con su pensamiento lo creado a su Creador; puesto entre lo finito y lo infinito, [...] se distingue de los seres arrojados como un pedestal a sus plantas, y de los orbes, diamantes que coronan su cabeza; se distingue de estos seres por su libertad, santa idea, sin la cual la religión sería engañosa mentira, la ciencia vano fantasma, la justicia cruel burla, la sociedad un sepulcro, la conciencia un desierto, sí, por la libertad, soplo creador que nadie puede robar a nuestro espíritu, y que entre las tinieblas de todos los tiempos, y a las plantas de todos los tiranos, y en el seno de todas las tempestades, relucirá siempre inmortal, como la esencia de nuestro ser, como la obra más grande y más hermosa del Eterno»[81].

Para Castelar, la libertad tal como la conocemos es consecuencia del cristianismo, porque, refiriéndose a Cristo,

«su divina palabra derramó en las conciencias la idea de libertad, y en los corazones el sentimiento de la fraternidad humana, y sus divinas manos, traspasadas impíamente por el clavo de la servidumbre, han roto la coyunda que pesaba sobre nuestros padres, pues si nosotros, los plebeyos de ayer, los ciudadanos de hoy, nosotros que tenemos por progenitores a los antiguos parias, a los esclavos y siervos de la gleba, vivimos socialmente y respiramos en libertad, y somos hombres, lo debemos, señores, a la doble redención religiosa y social del cristianismo»[82].

Todavía volvió Castelar al tema religioso en una obra de madurez y de mayor calado académico —era catedrático de Historia— publicada en cuatro volúmenes entre 1880 y 1884: La Revolución Religiosa. Obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola. - Lutero. - Calvino. - San Ignacio. En esta obra hace una revisión completa de todas las herejías cristianas desde los inicios del cristianismo hasta la reforma protestante, que analiza con cierta admiración. Sobre la figura de san Ignacio mantiene los prejuicios antijesuíticos de su época, considerando al santo el precursor del ultramontanismo.

Afectado profundamente por el Syllabus, como tantos otros católicos liberales, Castelar vio cómo el Papa negaba su tesis central: la compatibilidad entre un liberalismo bien entendido y el catolicismo. Algunos autores, Menéndez Pelayo entre ellos, afirman que acabó en la apostasía, pero este hecho no es totalmente cierto. Más bien acabó siendo un católico no practicante. En el debate sobre la Constitución de 1876, Castelar, entonces ya posibilista, adoptó la posición que había defendido toda su vida: negar la unidad católica por utópica, pero con una mayor dosis de pragmatismo. Busca una separación amistosa y colaboradora entre Iglesia y Estado defendiendo, incluso, el mantenimiento del presupuesto de culto y clero[83]. Los nuevos aires traídos por León XIII (el ralliement) los interpretó como un espaldarazo a lo que siempre había pensado: la compatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo. En el llamamiento que el Papa hacía a favor del entendimiento de los católicos franceses y la República, encontraba Castelar la confirmación a lo que siempre había defendido. Y no le faltaba parte de razón.

Otra figura sorprendente del catolicismo liberal español de mediados del siglo XIX es una mujer: Concepción Arenal (18201893), liberal, pero con extraordinario sentido social, hasta el punto de ser una figura descollante no sólo del catolicismo liberal, sino también del social y del feminismo español[84]. Su padre fue un militar liberal muerto tempranamente. A los catorce años la familia se traslada a Madrid, en donde asiste como oyente a la Facultad de Derecho vestida de hombre. Allí conoce al que sería su marido, del que enviudó pronto, y también el ambiente krausista. En 1860 la Academia de Ciencias Morales y Políticas premia su obra La Beneficencia, la Filantropía, la Caridad, en donde se declara partidaria del Estado liberal, pero señalando sus deficiencias y la necesidad de una dimensión social, para lo cual destaca el papel fundamental del catolicismo. En este mismo año había fundado en Potes la primera Conferencia de San Vicente de Paúl, para atender a los pobres. En 1863, Concepción Arenal es nombrada visitadora de prisiones de mujeres en La Coruña. Escribe cartas a las reclusas informativas de sus derechos, de los artículos del Código Penal que les afectaban, de las obligaciones que deben cumplir con arreglo a la ley, etc.[85]. Dos años después era cesada de su cargo.

El gran momento de Arenal llegó con la Revolución de 1868, que la nombró inspectora de Casas de Corrección de Mujeres hasta 1873. Fueron años de contacto con los krausistas, singularmente con Fernando de Castro[86], que había promocionado la enseñanza para la mujer, y con Giner de los Ríos y Azcárate. Colaboró asiduamente en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, órgano del krausismo. Concepción Arenal fue influida por el krausismo, pero no en aspectos filosóficos o racionalistas que quebraran su fe católica, a la que se mantuvo fiel toda su vida, sino en la concepción del Derecho, singularmente el Derecho Penal[87].

Como inspectora de prisiones intentó poner en práctica sus ideas, en parte consecuencia de su catolicismo comprometido y en parte influencia krausista. Fomentó la ayuda a la mujer reclusa, mediante la educación y en intento de regenerar su vida[88]. Sus ideas y su experiencia se volcaron en sus escritos extraordinariamente avanzados para su época y en los que alude, en no pocas ocasiones, a citas bíblicas. El 15 de marzo de 1870 aparece el primer número de la revista La Voz de la Caridad, la revista que inspiraba Concepción Arenal y que tenía por subtítulo: Revista de beneficencia y prisiones, y órgano oficial de la Sección de Señoras de la Cruz Roja Española[89]. Se publicó hasta 1884 y en sus páginas la autora llegó a publicar hasta 474 artículos. Concepción Arenal dedicó también mucho tiempo a la Cruz Roja, de la que fue impulsora en España. Su obra principal son los Estudios Penitenciarios[90].

De forma coherente con su ideario liberal, Concepción Arenal creyó en el esfuerzo personal, el juicio crítico y la libertad de pensamiento como instrumentos del progreso material y moral de la sociedad. Esperó de la aristocracia y la clase alta en general el uso de dichas herramientas con el fin de construir las instituciones del nuevo régimen. Éste debía contribuir a que el enriquecimiento personal beneficiase a la totalidad de los miembros de la sociedad, así como a que la instrucción llegase a sectores cada vez más amplios de ésta, con el objetivo último de que todo el conjunto social pudiese caminar por la senda de la emancipación personal. El Derecho era contemplado por Arenal como referencia y salvaguarda de los progresos que iba consiguiendo la sociedad.

Su catolicismo, más práctico que teórico, impregnó toda su vida, aunque no siempre fue comprendido. Las doctrinas sociales de Concepción Arenal están siempre saturadas de espíritu católico, pero siempre en la línea de un cristianismo que, para ser creíble, ha de ser auténtico. No falta en la obra de Concepción Arenal una crítica a un catolicismo de simple caridad, pero que no llega al fondo de los problemas sociales:

«Son, por desgracia, muchos los que practican un cristianismo mutilado; que separan de hecho el amor de Dios del amor del hombre; que, esclavizados espiritualmente, tienden a aliarse con los tiranos en el orden material, a consolarse de la mordaza que llevan con las cadenas que forjan; que se ponen siempre de parte de los fuertes contra los débiles; que desprecian los que favorecen; que no miran a los que socorren como un objeto de compasión, sino como un medio de ganar para con un Dios, más parecido al que tronaba en el Sinaí ordenando el exterminio de los idólatras, que al que murió en la cruz por amor a todos los hombres. No conociendo a esta clase de personas, podrá creerse que las calumniamos; pero bastará observarlas de cerca para convencerse de que les hacemos justicia; que ese amor que dicen tener a Dios, separado del de su prójimo, no es tal amor, puesto que seca el corazón en vez de convertirle en un manantial de consuelo, y le hacen intolerante con los pecadores en vez de predisponer al perdón. Y esto se ve, no sólo en los hombres, sino hasta en muchas mujeres que son benéficas sin caridad, si entendemos la caridad como la entendía San Pablo»[91].

Pocos católicos representan mejor el espíritu de liberalismo democrático y social que nace con la Revolución de 1868 como Concepción Arenal: su aportación como feminista, liberal y defensora de los pobres la sitúan en los verdaderos inicios del catolicismo social español, aunque ya Balmes pudiera ser considerado un precursor. Pero Arenal es sinceramente liberal y Balmes no. En muchos campos Concepción Arenal es una auténtica y valiente precursora, guiada por un catolicismo distante del muy tradicional y ritualista tan en boga en la España de su tiempo, pero sincero.

NOTAS

[1] Sobre el Syllabus: Martina (1974-1990), vol. II, pp. 287-356.

[2] Citado por Arbeloa (2009), p. 293.

[3] Manifiesto del Gobierno provisional de 25 de octubre de 1868.

[4] Texto íntegro en Cárcel (1979[2]), pp. 232-233.

[5] Petschen (1975), p. 208.

[6] Arbeloa (2009), p. 218.

[7] Sobre la Constitución de 1869: Petschen (1975).

[8] El gobierno lo premió preconizándolo como obispo de Cebú (Filipinas), pero la Santa Sede no lo permitió. El gobierno quiso designarlo a pesar de todo, pero el sacerdote murió antes de que pudiera consumarse el nombramiento.

[9] Citado por Laboa (1982), p. 170.

[10] Cárcel, op. cit., pp. 247-251.

[11] Cárcel (1979[1]), p. 236.

[12] Martí Gilabert (2007), p. 27.

[13] Callahan (1989), p. 243.

[14] Sobre el decreto Orovio: Andrés-Gallego (1981-1982), t. I, p. 242.

[15] Sobre Krause: Menéndez Ureña (1991).

[16] Datos biográficos de Sanz del Río en: Cacho (1962), pp. 23-73.

[17] Martín Buezas (1977), p. 170.

[18] Menéndez Ureña (1988) ha mostrado que la traducción del Ideal de Krause que hace Sanz del Río no es literal, sino una adaptación libre.

[19] Krause y Sanz del Río (1871). La primera edición es de 1860.

[20] Abellán: Estudio preliminar, en: Castro (1975), pp. 56-58.

[21] En: Estudio preliminar, Azcárate (1967), p. 77.

[22] Sanz del Río (1860), p. 424.

[23] Krause y Sanz del Río (1871), p. 70.

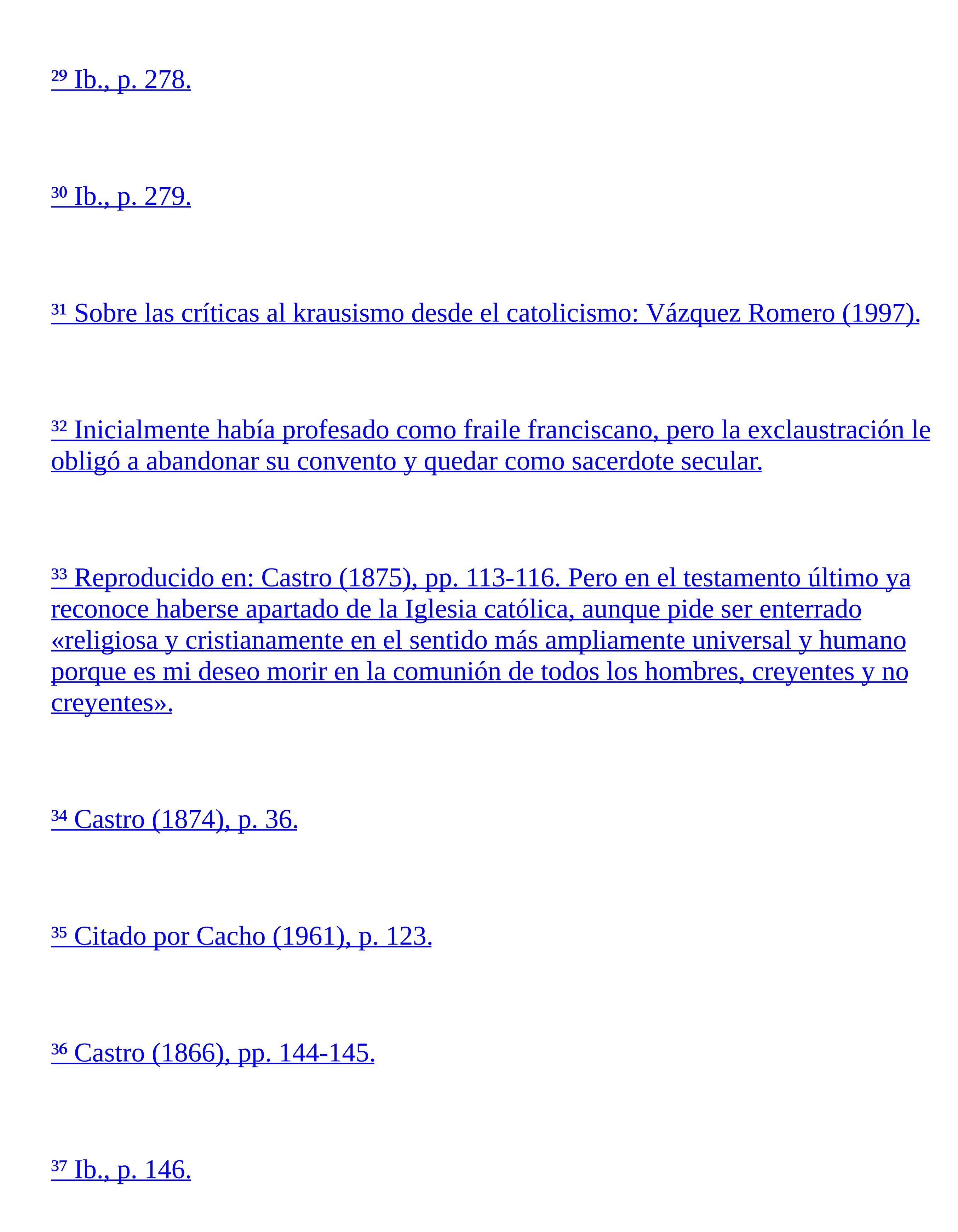
[24] Ahrens, no obstante, al expresar esta separación admite la legitimidad y superioridad de la Iglesia sobre el Estado, en razón de la superioridad del fin que persigue, el mayor entre los fines que el hombre busca. Vid. Suárez Cortina (2003), p. 177.

[25] Sigo aquí la exposición sobre las ideas religiosas de Sanz del Río en Cacho (1961), pp. 89-92.

[26] Krause y Sanz del Río (1871), p. 52.

[27] Ib., p. 74.

[28] Ib., p. 237.



[29] Ib., p. 278.

[30] Ib., p. 279.

[31] Sobre las críticas al krausismo desde el catolicismo: Vázquez Romero (1997).

[32] Inicialmente había profesado como fraile franciscano, pero la exclaustración le obligó a abandonar su convento y quedar como sacerdote secular.

[33] Reproducido en: Castro (1875), pp. 113-116. Pero en el testamento último ya reconoce haberse apartado de la Iglesia católica, aunque pide ser enterrado «religiosa y cristianamente en el sentido más ampliamente universal y humano porque es mi deseo morir en la comunión de todos los hombres, creyentes y no creyentes».

[34] Castro (1874), p. 36.

[35] Citado por Cacho (1961), p. 123.

[36] Castro (1866), pp. 144-145.

[37] Ib., p. 146.

[38] Ib., p. 146.

[39] Ib., p. 147.

[40] Marco (2002), p. 103.

[41] Citado por Abellán: Estudio preliminar, en: Castro (1975), p. 14.

[42] Detalles del sepelio de Castro en: Cacho (1961), pp. 16-20.

[43] Ib., p. 122.

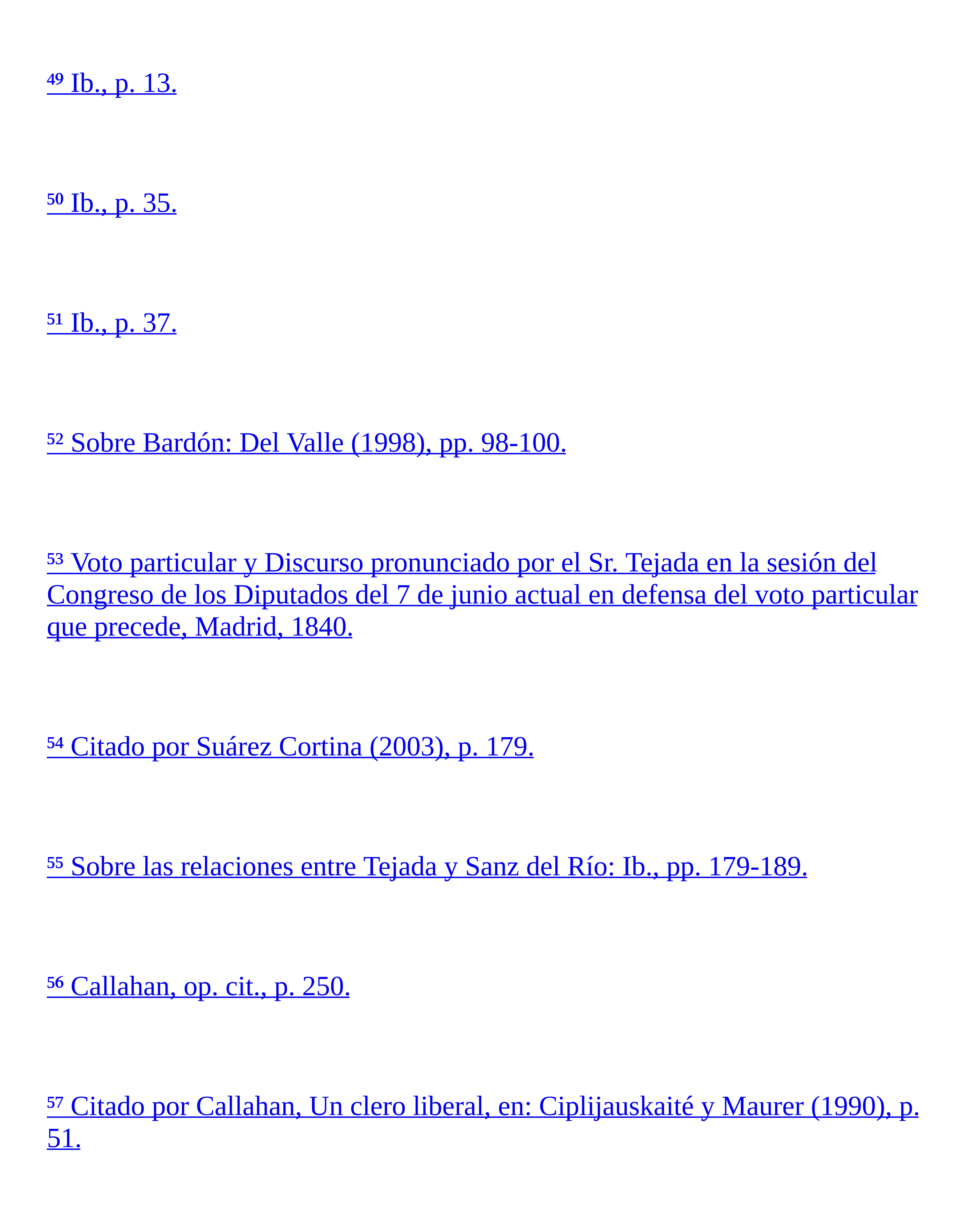
[44] Historia de los Heterodoxos, cap. III, 2.

[45] Citado por Abellán, op. cit., p. 64.

[46] Castro (1874), p. 110.

[47] Castro (1875), p. 76.

[48] Tapia (1869), p. 9.



[49] Ib., p. 13.

[50] Ib., p. 35.

[51] Ib., p. 37.

[52] Sobre Bardón: Del Valle (1998), pp. 98-100.

[53] Voto particular y Discurso pronunciado por el Sr. Tejada en la sesión del Congreso de los Diputados del 7 de junio actual en defensa del voto particular que precede, Madrid, 1840.

[54] Citado por Suárez Cortina (2003), p. 179.

[55] Sobre las relaciones entre Tejada y Sanz del Río: Ib., pp. 179-189.

[56] Callahan, op. cit., p. 250.

[57] Citado por Callahan, Un clero liberal, en: Ciplijauskaité y Maurer (1990), p. 51.

[58] Ib.

[59] Ib., p. 52.

[60] Sánchez de Lacalle (2007), p. 128.

[61] Vid. García Mora (1865).

[62] Callahan, op. cit., p. 53.

[63] Ib.

[64] Ib.

[65] Ib., p. 55.

[66] Castelar (1861), p. 246.

[67] Alzaga (1973), p. 92.

[68] Llorca (1999).

[69] Alzaga, op. cit., p. 91.

[70] Castelar (1864), p. 5.

[71] Ib., p. 6.

[72] Ib., p. 8.

[73] Se refiere al Islam.

[74] Ib., pp. 19-20.

[75] Ib., pp. 25-26.

[76] Ib., p. 39.

[77] Ib., p. 55.

[78] Castelar (1865), p. 6.

[79] Ib., p. 111.

[80] Juan Valera rebatirá esta tesis, como veremos en el próximo capítulo.

[81] Ib., p. 17.

[82] Ib., pp. 106-107.

[83] Arbeloa, op. cit., p. 284.

[84] Sobre Concepción Arenal: Lacalzada de Mateo (2007).

[85] Ruidíaz García (2008) p. 60.

[86] En su testamento, Fernando de Castro deja escrito: «Sea de mis libros, sea de mis enseres y muebles, mis testamentarios dejarán algo que convenga a la señora doña Concepción Arenal, como respeto a su talento y sentimientos caritativos y humanitarios y en memoria de amistad», Castro (1975), p. 80.

[87] Sobre la influencia del krausismo en Concepción Arenal: Cercós i Raichs (2009).

[88] Como los krausistas, Concepción Arenal consideraba que la pena que

satisfacía el delincuente tenía como fin su regeneración social y el Estado tenía la obligación de poner los medios para conseguirlo. Cercós i Raichs, op. cit., p. 59.

[89] Clemente y Polo (2003), pp. 21-48.

[90] La compilación de sus escritos fueron publicados en 1909 por la Editorial Vizcaína de Bilbao, reeditados en 1934 por la editorial Tip Huelves y Cía de Madrid.

[91] Arenal (1999), cap. XVIII.

6. LOS AÑOS TRANQUILOS DE LA RESTAURACIÓN (1876-1898)

En diciembre de 1874 un golpe militar terminaba con el Sexenio democrático, para dar inicio al largo período conocido como la Restauración (1874-1931), proclamándose rey de España al hijo de Isabel II, Alfonso XII. El gran inspirador del sistema político de la Restauración fue Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), católico y liberal, que provenía del centrismo, es decir, de la Unión Liberal, en donde se había iniciado políticamente e incluso había ocupado dos carteras ministeriales en gobiernos unionistas (18641865). Cánovas fue el inspirador del manifiesto de Sandhurst (1 de diciembre de 1874) por el que el entonces príncipe Alfonso se ofrecía para el trono de España. Este documento, redactado por Cánovas, ya marca la filosofía religiosa del nuevo régimen. El futuro rey declara: «Ni dejaré de ser buen español ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal». Una forma ecléctica que no contentó a los católicos más ultramontanos ni a los liberales más progresistas[1], pero quizás conectó más con lo que deseaba la mayoría de la población.

El sistema canovista descansa en aunar la tradición católica con la liberal, en superar la aparente contradicción entre Iglesia y Estado liberal. Es posible un sistema en donde se garanticen las libertades fundamentales, las normas jurídicas y, a la vez, sea fiel a su tradición que es, para Cánovas, la monárquica y católica.

La clave del nuevo régimen será la Constitución de 1876. Aunque a las pocas semanas de llegar al poder empezó Cánovas a preparar un anteproyecto constitucional, con la ayuda de un reducido grupo de notables juristas, no fue hasta febrero de 1876 que formalmente no se reunieron las Cortes constituyentes. Sus diputados se habían elegido de acuerdo con la ley electoral vigente, que era la del Sexenio, y, por lo tanto, por sufragio universal masculino. Aunque en las Cortes había una más que nutrida mayoría canovista, el jefe del gobierno no quiso imponerse y buscó desde el principio un texto consensuado[2].

Cánovas era consciente de que la Revolución de 1868 no había sucedido en vano y los ideales liberal-democráticos seguían vivos en buena parte de la clase política. Desde el primer momento, Cánovas tuvo claro que no se podía volver simplemente al orden constitucional anterior a 1868, aunque tampoco se podía desdeñar. Se trataba de buscar una nueva Constitución que aunara parte del espíritu de la Carta Magna de 1845 con algunas conquistas irreversibles del 68, respetando siempre los pilares del orden —nunca mejor dicho— liberal: la monarquía y la Iglesia. Es decir, se trataba, así lo pensaba Cánovas, de buscar la reconciliación de los españoles, divididos tras la experiencia del Sexenio en torno a un texto que uniera los logros de la revolución con la llamada Constitución interna, con lo inalterable de la tradición española. La estabilidad conseguida por la constitución de 1876 y su larga duración muestran que el empeño valió la pena[3].

El título primero de la nueva Constitución está dedicado a los derechos y deberes ciudadanos. Su redacción es casi idéntica a la de la Constitución de 1869 y, por lo tanto, alejada del texto de 1845. Hay párrafos enteros de la Constitución del Sexenio que pasan intactos a la nueva Carta Magna. Hay también algunas diferencias. La más notables es el artículo 11, referido a la cuestión religiosa, tema que suscitó gran debate[4]. Cánovas buscaba una fórmula que no supusiera volver a la unidad católica de la Constitución de 1845 ni la libertad de cultos de la de 1869 y, mucho menos, la separación Iglesia-Estado del proyecto republicano. La polémica sobre el artículo 11 enfrentó a dos mentalidades diferentes: la de quienes pensaban que no se podía dar marcha atrás en la libertad religiosa imperante desde 1869 y la de quienes pedían volver al régimen de unidad católica[5]. El redactado del artículo 11 buscaba este justo medio al consagrar, a la vez, la confesionalidad del Estado y la tolerancia religiosa:

«La religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

En la discusión parlamentaria intervino Cánovas, mostrando su talante de católico liberal:

«Aquí se puede votar la tolerancia con una perfecta conciencia, porque ningún publicista católico puede sostener que se prescinda de los hechos para restablecer la intolerancia religiosa. [...] ¿Hemos de adoptar hoy este criterio (la intolerancia) oponiéndonos al concierto de las naciones europeas, cuando por nuestra posición en Europa y en América y en Asia, necesitamos captarnos las simpatías del mundo entero?»[6].

La Constitución establece de nuevo la confesionalidad del Estado que había suprimido la de 1869 pero en un régimen de tolerancia de cultos, que tampoco había reconocido la Constitución de 1845. En todo caso, Cánovas, como le reprocharían los carlistas, rompe con el dogma de la unidad católica de España: se puede ser español y no católico. El Estado será oficialmente católico, pero cada ciudadano es libre de practicar el culto que desee siempre que lo haga de forma privada y «salvo el respeto debido a la moral cristiana»[7]. Respetando la libertad de cultos dentro de la confesionalidad del Estado, Cánovas hacía concesiones a la derecha y la izquierda buscando un equilibrio. El mismo concepto de «manifestación pública» de las confesiones no cristianas era ambiguo y, de hecho, varió a lo largo de la Restauración. Cánovas, mediante la Real Orden de 23 de octubre de 1876, había especificado que por manifestaciones públicas debían entenderse los letreros, banderas, emblemas, anuncios, carteles en los muros exteriores del templo y cementerio disidentes. Canalejas se limitó, mediante otra Real Orden, a suprimir la de Cánovas, considerando:

«Habrá de entenderse que no constituyen manifestaciones públicas, y serán, por tanto, autorizados, los letreros, banderas, emblemas, anuncios, carteles y demás signos exteriores que den a conocer los edificios, ceremonias, ritos, usos y costumbres de cultos distintos del de la religión del Estado»[8].

El pacto constitucional, y concretamente el artículo 11, fue posible también gracias al jefe de los liberales fusionistas, es decir, los herederos de la Revolución de 1868: Sagasta. Cánovas al frente de los liberal-conservadores, o conservadores a secas, y Sagasta a la cabeza de los liberal-fusionistas, o simplemente liberales, hicieron posible cerrar, de momento, el pleito religioso sobre una fórmula de consenso. A pesar de ser un revolucionario ya desde la temprana fecha de 1854, Sagasta fue consciente de que el catolicismo era sociológicamente importante para estabilizar al régimen. Además, Sagasta nunca fue ateo, agnóstico ni tan siquiera krausista. Su visión del cristianismo no difería de la de los católicos liberales:

«Jesucristo fue el primer demócrata del mundo, y vosotros, demócratas, todo lo que sois, todo lo que valéis, lo debéis al Cristianismo. Buen cuidado tenéis de decirnos esto muy a menudo y lo hacéis porque estas buenas doctrinas son santas, si bien son inaplicables y tanto más inaplicables cuanto más se aproximen a la doctrina de Jesucristo. ¿Y sabéis por qué? Porque entre el que las proclamó y nosotros, que hemos de practicarlas, hay una distancia inconmensurable, hay un abismo porque el que las proclamó era todo bondad, era todo mansedumbre y nosotros que hemos de practicarlas, somos todo soberbia, todo maldad; y entiéndase Señores, que empleo la palabra maldad, relativamente hablando puesto que estoy haciendo una comparación (si en esto cabe comparación) entre Jesucristo, que proclamó esas ideas, y nosotros, hombres, que hemos de practicarlas. Pues bien, si las ideas liberales, si la democracia, están basadas en la doctrina de Jesucristo, ¿cómo hay quien se atreve a sostener que el Cristianismo sea enemigo de la libertad?»[9].

Además, Sagasta coincidía con Cánovas en que integrar el catolicismo en el Estado liberal impedía a los carlistas (aún en guerra al inicio de la Restauración) hacerse con la bandera de la defensa de la Iglesia, como había ocurrido durante el Sexenio:

«Reflexionen bien los Señores Diputados que los enemigos de la libertad nos acechan por todas partes, que conspiran sin descanso, que tratan de explotar el

descontento público, que tratarían de explotar esta medida con un arma terrible, de que quizás se aprovechasen con éxito. Quizás nosotros fuéramos a proporcionar al partido carlista una bandera nacional que no tiene, que no ha tenido nunca, que no puede tener jamás; quizás nosotros fuéramos a fomentar la más horrible de las desgracias que puedan pesar sobre el país; quizás fuéramos a dar lugar a la más sangrienta de las guerras, la guerra civil»[10].

Además del marco constitucional, la legislación canovista se preocupó en deshacer las leyes anticlericales de gobiernos anteriores, volviendo al Concordato de 1851, excepto en su artículo 1, que quedaba implícitamente modificado por el artículo 11 de la Constitución. La ruptura de la unidad católica suponía una modificación unilateral del concordato, lo que motivó una controversia entre Roma y el gobierno de Cánovas[11]. El gobierno no se arredró ante las presiones de Roma y siguió adelante con el redactado del artículo 11. En 1878 moría Pío IX, el más intransigente con el liberalismo español. Su sucesor, León XIII, seguiría una política de acercamiento y mayor comprensión hacia el mundo moderno. Con este Pontífice las relaciones fueron cordiales[12], lo que facilitó la integración de una gran parte del catolicismo español —claramente antiliberal— en el nuevo marco político de la Restauración. El partido conservador de Cánovas se convirtió en el refugio más seguro del voto católico no carlista, no necesariamente liberal. El partido liberal conservador era un partido esencialmente católico, pero no religioso[13], que evitaba, no obstante, hacer demasiada bandera de su catolicismo.

Está por ver si la confesionalidad del Estado favoreció a la Iglesia, o más bien la convirtió en un cómodo aparato más del Estado, asimilando los clérigos a funcionarios. La confesionalidad no cristianizó más España, la clericalizó, que no es lo mismo[14]. La práctica religiosa seguía fuerte en las zonas rurales del norte pero iba descendiendo a medida que se avanza hacia el sur. La burguesía buscaba más en la Iglesia un baluarte del orden social que otra cosa. Y la incipiente clase obrera se iba alejando de la práctica religiosa si no caía en la increencia, como también algunos intelectuales[15].

Evidentemente una parte del catolicismo español hizo todo lo posible para mantener constitucionalmente la unidad católica. Hasta su muerte, Cánovas fue satirizado y vilipendiado por la prensa carlista. En las Cortes constituyentes, Alejandro Pidal y Mon había esgrimido la bandera de la unidad católica. Perdida la batalla, y ante los nuevos aires vaticanos, constituyó la Unión Católica, en la frontera entre el carlismo y el liberalismo, para fomentar la unidad de los católicos y actuar dentro del orden legal para conseguir una sociedad cristiana[16]. «Católicos per se» y «liberales per accidens» se llamaban a sí mismos los católicos de la Unión lo cual estaba en la línea ya preconizada por Balmes: el liberalismo es un hecho histórico irreversible; sólo queda, pues, actuar desde su seno para cambiarlo. Los católicos más intransigentes criticaron con dureza a los de la Unión Católica, llamándoles despectivamente «mestizos»[17]. Aunque, inicialmente, Pidal insistía en la neutralidad política de su asociación y en que sólo buscaba la unidad de los católicos frente a la revolución, los carlistas consideraban que esta neutralidad implicaba una aceptación implícita del liberalismo. Para los más intransigentes, «si un católico no era carlista es que no entiende o no se ocupa de política». En este ambiente tan hostil, la operación política de la Unión Católica no deja de ser arriesgada y, como decían los carlistas, una aceptación implícita del sistema liberal: una especie de catolicismo liberal vergonzante.

Pidal se convirtió en ministro en 1883, consumando así la aceptación del régimen liberal. Para Cánovas, la Unión era un instrumento útil para ofrecer una imagen aceptable del liberalismo, dado el apoyo que tenía del episcopado y por las críticas de los unionistas a los sacerdotes que apoyaban al carlismo[18]. De hecho, lo que Pidal pretendía era el germen de un partido político confesional católico como el Zentrum alemán y en la línea del ralliement de los católicos que defendía León XIII[19]. La entrada de Pidal en el gobierno rompía la pretendida neutralidad inicial y precipitó la desintegración de la Unión.

En realidad la aparición de la Unión Católica y el apoyo de muchos católicos al partido liberal conservador de Cánovas mostraron la división del catolicismo español ante el fenómeno del liberalismo entre «mestizos» y carlistas. Esta división provocó incluso una intervención de León XIII, que dirigió a los católicos españoles, liberales, contemporizadores y carlistas, la encíclica Cum

multa, de 8 de diciembre de 1882. La encíclica no podía ser más clara respecto a no mezclar religión y política (como hacían los carlistas), por lo que el Papa aprobaba implícitamente el ralliement de los católicos españoles:

«Pero igual que debemos apartarnos de este error tan impío, hay que huir también de la opinión diametralmente opuesta, la de aquellos que mezclan la religión con alguna opción política y las confunden como si fuesen lo mismo, hasta el punto de condenar a los que son de otra opción política como si hubieran perdido el derecho al nombre de católicos. Esto es tanto como meter a la fuerza y torticeramente las facciones políticas en el angosto campo de la religión; es querer acabar con la concordia fraterna y abrir de par en par la puerta y el camino a una multitud de funestos conflictos».

Cárcel Ortí (1988) ha estudiado documentalmente las intervenciones de León XIII para apaciguar las disputas internas del catolicismo español, descalificando implícita pero claramente al carlismo intransigente que se arrogaba la interpretación auténtica de las doctrinas pontificias. Ramón Nocedal encabezaba este sector intransigente que, desde los años ochenta del siglo XIX, ha mantenido fuertes polémicas y conflictos con la jerarquía eclesiástica sobre la interpretación correcta de las directrices políticas vaticanas. Siempre rechazando los consejos «posibilistas».

La aproximación de la Unión Católica al liberalismo propició también la de intelectuales cercanos. Es el caso de Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912). Hombre de extraordinaria cultura y formación, erudito, filólogo, historiador, polemista y el crítico más sólido del krausismo. Catedrático muy joven (hubo que hacerle una excepción para que pudiera tomar posesión de su cátedra), diputado en 1884 y 1891 dentro del grupo de la Unión Católica integrado en el partido de Cánovas, don Marcelino se mantendrá en una difícil frontera entre el liberalismo y el tradicionalismo. Aunque no militó en el carlismo, sus posiciones ideológicas le aproximan más a éste que al liberalismo. En todo caso fue el ideólogo de la derecha del canovismo, del tradicionalismo que transige con el liberalismo porque el carlismo está perdido.

La figura y obra de Menéndez Pelayo es, no obstante, compleja. Su pensamiento evolucionó desde la intransigencia juvenil (en donde se insertan sus obras más polémicas) a una mayor prudencia en la edad adulta[20]. Su oposición al liberalismo se dirigía sobre todo al progresista por su anticlericalismo. Por otro lado, distinguió agudamente entre el liberalismo inglés, menos abstracto y más pragmático, del español, que le parecía demasiado vehemente y doctrinario. De aceptar el liberalismo, su modelo era el liberalismo conservador inglés (el más parecido al de Cánovas)[21]. Su visión de la decadencia española, que tanto influirá en años posteriores, es muy negativa con respecto al papel del liberalismo que consideraba una ideología extranjera, originada en la Ilustración y causante de los males del país[22]. Menéndez Pelayo será uno de los principales padres intelectuales del llamado «nacional-catolicismo»[23], es decir, de la identificación entre nación española y catolicismo —la unidad católica— un elemento clave en la diferenciación entre liberales (católicos o no) y tradicionalistas (carlistas o no)[24].

La Unión Católica no fue el único propósito de organizar una especie de partido católico dentro del liberalismo. Unos años después, el inquieto cardenal Antonio María Cascajares, de Valladolid, lo intentó de nuevo. Aprovechando una nueva intervención de León XIII (1894) exhortando a los católicos españoles a resolver sus enconadas diferencias[25], el cardenal opinaba que había llegado el momento de fundar un nuevo partido católico para «cristianizar la legislación, mediante la aceptación leal y sincera de la monarquía de don Alfonso XIII»[26]. Su proyecto quedó reflejado en el folleto La organización política de los católicos españoles, en donde proclamaba la necesidad de unir a los católicos en «un gran partido único, [...] en santa concordia de pensamiento y acción»[27]. El intento se desarrolló entre 1891 y 1899 y no cuajó en nada. Los católicos seguían divididos: entre el carlismo y el liberalismo conservador y unos pocos en el liberalismo progresista.

La gran figura del período 1876-1898 es, sin duda, Antonio Cánovas del Castillo. Además de constructor del nuevo Estado liberal de la Restauración, con sus virtudes y defectos, Cánovas es el creador del liberalismo conservador

español, de una derecha moderna, conservadora, pero liberal, lejana del autoritarismo y exclusivismo de los últimos años de gobierno de los moderados en la etapa final del reinado de Isabel II[28]. Y Cánovas fue toda su vida católico sincero y practicante, a la vez que liberal[29]. Ya durante el Sexenio, cuando era un simple diputado, salió en defensa del catolicismo en un discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid[30].

El pensamiento político de Cánovas, aunque recibe influencias del liberalismo no radical español desde Martínez de la Rosa hasta O'Donnell, del cual es, en parte, heredero, es deudor del liberalismo doctrinario francés y, sobre todo, del conservadurismo inglés. De los doctrinarios franceses Cánovas recibe la idea de soberanía compartida, Constitución interna, o tradición renovada. El conservadurismo inglés, Edmund Burke en concreto, influirá en su rechazo casi visceral a la revolución, al cambio brusco de las sociedades y ritmos históricos. El conservadurismo británico enseña a Cánovas que el cambio histórico es y puede ser necesario, que la estabilidad social no requiere inmovilismo, es decir, la política requiere buenas dosis de pragmatismo. De Burke aprende que ciertos postulados del liberalismo jacobino son meras entelequias: el individuo aislado no existe, así como ciertos derechos puramente formales[31]. Existen los individuos de carne y hueso y las sociedades reales, que son históricas. No existe una sociedad ideal —soñada por el krausismo al que Cánovas siempre rechazó—, sino una sociedad concreta que es la española y que viene de una tradición histórica, es decir dotada de una Constitución interna.

Tradición y modernidad, aunar cambio y estabilidad, libertad y orden, configuran las coordenadas del liberalismo conservador. Frente al fijismo histórico y el integrismo religioso del carlismo, Cánovas contrapone integración de la tradición española en el nuevo orden liberal. Como conservador, siguiendo la estela de Burke, Cánovas rechaza la revolución en la medida que rompe violenta y drásticamente con la Historia y quiere imponer un orden nuevo sin tener en cuenta la tradición y la herencia de la propia Historia. Pero el pensamiento conservador no confunde antirrevolución con simple reacción. Conservadurismo no es tradicionalismo, canovismo no es carlismo. El objetivo de Cánovas es «conservadurizar» el liberalismo y «liberalizar» la tradición. Las dos instituciones clave de la tradición y la historia española son la monarquía y

la Iglesia, y ambas pueden y deben mantenerse como pilares también del nuevo orden liberal.

El aprecio y papel social de la Iglesia, que tanto Cánovas como Menéndez Pelayo sostienen, se basa en la función estabilizadora de la religión y en servir de dique o contención al socialismo emergente. Cánovas, como don Marcelino y antes Donoso Cortés, piensa que sólo el catolicismo puede hacer frente a las masas obreras imbuidas del materialismo marxista o anarquista. Cánovas, que hizo gala de su catolicismo, pero sin estridencias, tenía una visión estática propia de quien ve en el catolicismo una pieza fundamental para garantizar el orden social[32]. En el fondo, Cánovas pretendía neutralizar a la Iglesia como fuerza antiliberal integrándola en el sistema[33]. No le interesó especialmente la Teología y las grandes cuestiones filosóficas que tanto apasionaron, por ejemplo, a los krausistas. Hizo de la religión un planteamiento básicamente funcional, pragmático y sociológico, y, en este marco, no encontró ninguna incompatibilidad entre el Estado liberal, por otro lado confesional, y la Iglesia católica. Esto puede parecer ahora trivial, pero no lo era en los tiempos de Cánovas en que los católicos antiliberales constituían un grupo de presión importante e influyente.

La posición de Cánovas en el dilema liberalismo-catolicismo queda clara en algunos de sus discursos parlamentarios, y más especialmente en el pronunciado con ocasión del debate parlamentario sobre el artículo 11 de la Constitución, mostrando su eclecticismo, frente a quienes querían volver a la unidad católica y quienes desearían un Estado laico:

«Durante mucho tiempo he deseado yo, y deseo en el fondo hoy todavía, el mantenimiento de la unidad religiosa; he creído siempre que era un bien para un país, y sobre todo si ese país está ya muy dividido por otras causas, el no tener al menos sino una sola fe y un solo culto religioso. Pero en cambio, señores, hace mucho tiempo también que profeso la opinión sincera, concreta, terminante, de que el tiempo de toda represión, de que el tiempo de toda persecución material ha pasado para siempre. Yo no defiendo, pues, hace mucho tiempo, yo no

defenderé ya jamás la intolerancia religiosa»[34].

En el partido liberal sagastino, la figura más acorde con el catolicismo liberal es la de Eugenio Montero Díaz (1832-1914), catedrático de Derecho Canónico y buen conocedor, por lo tanto, de la institución eclesiástica. Montero fue uno de los revolucionarios de 1868 y el ministro bajo cuyo mandato se introdujeron el registro y matrimonio civiles en España, que, curiosamente, era idéntico al canónico, para toda la vida, sin divorcio. En una línea de pensamiento parecida a la de Emilio Castelar, Montero Ríos pretendía compatibilizar modernidad y cristianismo, sin renunciar ni a lo uno ni a lo otro. En una serie de conferencias en el Ateneo de Madrid, Restablecimiento de la unidad religiosa en los pueblos cristianos, resume su pensamiento que aúna fe religiosa y libertad política.

Montero defendió siempre la neutralidad ideológica del Estado y, por lo tanto, se oponía a la confesionalidad de la Constitución de 1876. Su modelo era la de 1869, aunque acabó aceptando la canovista. Hombre próximo a los krausistas de segunda hora, o sea a los de la Institución Libre de Enseñanza, su modelo sería lo que ahora se llama «laicidad positiva» o sana laicidad: el cristianismo solamente puede desarrollarse en un marco de libertad personal y de conciencia, jurídicamente reconocida, y que tenga como corolario una libertad religiosa, o sea, de cultos. Más que conciliar liberalismo y catolicismo, lo que pretendía Montero era conciliar democracia y catolicismo:

«Yo estoy profundamente convencido de que, a la vez que no hay salvación para la democracia si no se reconcilia con el espíritu cristiano, también corre peligros gravísimos la Iglesia en medio de las tempestades desencadenadas sobre los pueblos de Europa, si no se apresura a romper los lazos que la unían con poderes, en otro tiempo llenos de robusta vida, mas hoy caducos y moribundos»[35].

Su visión era optimista y confiaba en una reconciliación no lejana entre el liberalismo y el catolicismo:

«Tengo una fe tan firme y tan ardiente en los gloriosos destinos que a la Iglesia están reservados [...] que creo que este brillante porvenir de la Iglesia Católica depende precisamente de la aceptación, por su parte, de los grandes principios y derechos políticos que son el patrimonio de los pueblos libres»[36].

Sus viajes por Europa y el conocimiento del catolicismo liberal europeo marcarían su personalidad: católico en religión, liberal en política, progresista en lo social[37]. No escondió nunca su condición de católico y la proclamó públicamente en las mismas Cortes:

«Yo considero como una de las primeras dichas de mi vida el ser el más humilde, el más leal, el más ardiente hijo de la Iglesia: yo me precio de ser católico»[38].

Su condición de católico y liberal no fue bien entendida por otros católicos ni por la jerarquía. El cardenal arzobispo de Santiago, en una sesión del Senado de la que era miembro, manifestó su extrañeza de que «pueda armonizar su catolicismo con el liberalismo que profesa»[39].

En su larga trayectoria política (fue ministro y jefe del gobierno) se dejó guiar por cierto pragmatismo y eclecticismo, buscando un difícil equilibrio entre los intereses del Estado y los de la Iglesia, que no era la del concilio Vaticano II. Así, por ejemplo, al defender la ley de creación del registro civil, elogia los registros parroquiales pero considera que se han de deslindar las jurisdicciones y, sin menoscabo de que la Iglesia lleve un registro de bautismos, el Estado ha de llevar el de nacimientos sin que éstos estén vinculados a la recepción del sacramento. Incluso, al presentar su proyecto de matrimonio civil —más moderado que un proyecto anterior—, intenta ser respetuoso con la Iglesia y busca fórmulas de compromiso que soslayen posibles competencias entre la legislación civil y canónica. El matrimonio civil de Montero Ríos (1870) es una simple trasposición de la legislación canónica a la civil pero estableciendo una

única forma de matrimonio, el civil[40]. Por lo tanto, el canónico —que podían celebrar los que quisieran—, dejaba de tener eficacia civil. En 1875 se modificó la ley otorgando al matrimonio canónico efectos civiles, pero manteniendo el simplemente civil para los acatólicos o quienes apostataran de la fe católica.

La Restauración es también la época de la segunda generación krausista, muertos Sanz del Río y Fernando de Castro, la de Gumersindo de Azcárate (1840-1917) y Francisco Giner de los Ríos (1839-1915). Y también la época de la Institución Libre de Enseñanza creada en 1876, centro educativo llamado a reformar profundamente la enseñanza española y a formar esas minorías dirigentes que, según los krausistas, han de regenerar el país.

Con la formación del primer gobierno Cánovas, en 1875, volvió a ocupar el ministerio de Fomento el marqués de Orovio, político del ala derecha del viejo partido moderado. El marqués volvió a exigir a los profesores de la enseñanza pública que sus enseñanzas se atuvieran a la religión oficial del Estado[41]. Otra vez los profesores krausistas —aunque no sólo ellos— se negaron a acatar la disposición. Tres catedráticos de Madrid, krausistas, Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón fueron apartados de sus cátedras. Con la llegada al poder de los liberales, en 1881, las disposiciones de Orovio serán derogadas y se repondrá en sus puestos a los profesores suspendidos[42].

El reconocimiento de la libertad de cátedra será una de las primeras medidas del nuevo gobierno Sagasta. Pero en este ínterin entre 1875 y 1881 se formará un grupo de intelectuales de afinidades krausistas en torno a la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876, como universidad libre[43], alternativa a la oficial, obligada a impartir sus enseñanzas de acuerdo con un determinado credo. En torno a la Institución se aglutinarán varios intelectuales de la izquierda liberal afines ideológicamente al partido de Sagasta. Algunos ocuparán responsabilidades ministeriales en sucesivos gobiernos liberales. La Institución influirá en el partido liberal y éste protegerá al grupo e, incluso, llevará a la práctica algunas de sus propuestas educativas. Respecto a la cuestión religiosa, a la Institución no se la puede calificar, sin matices, como anticristiana.

Simplemente se definía como neutral, lo cual no fue obstáculo para que colaboraran en ella católicos liberales como Montero Ríos[44]:

«Esta institución es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político, proclamando únicamente el principio de la libertad e inviolabilidad de la Ciencia y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que no sea la de conciencia»[45].

En la segunda generación, el krausismo se convierte en krauso-positivismo: algunos postulados metafísicos de Krause, el profundo sentido religioso y el papel central de Dios, se difuminan, para dar paso al cultivo de la ciencia, de la razón liberada de prejuicios metafísicos[46]. La ciencia era un elemento básico en la filosofía de Krause, era una esfera autónoma, pero dentro de un sistema que integraba el conocimiento científico como un acercamiento del hombre hacia Dios. Todo esto se diluye, dando paso a un cientificismo o culto a la ciencia por la ciencia. Es en este contexto del krausismo positivista que se debe enmarcar la creación de la Institución, como lugar de búsqueda de la ciencia sin trabas de ningún tipo.

Don Francisco Giner de los Ríos será el gran divulgador del krausismo mediante la creación de la Institución Libre de Enseñanza de la que fue impulsor, fundador y animador hasta su muerte. Giner es un joven profesor de Derecho que llega a Madrid en 1863, en plena efervescencia del krausismo en la Universidad Central. Había sido bautizado en la Iglesia católica, era creyente y practicante: siendo un joven profesor solía ir a misa a la iglesia de San Marcos[47], manteniendo viva una fe que había recibido de su madre. Conoce y trata a Sanz del Río, aunque no llega a intimar con él, ya que pertenecen a generaciones distintas[48]. La relación es más bien de maestro y discípulo. Giner quedará prendado por las dotes, austeridad y convicciones del maestro, por lo que sufrirá una crisis espiritual —común a otros krausistas— que le llevará a abandonar las prácticas religiosas católicas a las que era asiduo incluso en los primeros años de estancia en la capital. Mantendrá el sentimiento religioso común del krausismo,

pero será ganado por la nueva religión de la razón y la ciencia a la que dedicará su vida. Renuncia incluso al matrimonio para consagrarse a la educación, a su Institución, en la que llega a instalar su vivienda. En torno a la Institución, Giner formará una nueva generación de intelectuales y llegará a tener una enorme influencia en el liberalismo español de izquierda.

El joven Giner, recién llegado a Madrid en 1863, toma contacto con Sanz del Río y con Fernando de Castro y empieza a publicar algunos escritos. En 1866 Fernando de Castro pronuncia su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia sobre Los caracteres históricos de la Iglesia Española. Este discurso da pie a un primer escrito de Giner sobre tema religioso: La Iglesia Española. Sobre el discurso leído por el Sr. Don Fernando de Castro, al ingresar en la Real Academia de la Historia[49]. Todavía entonces Giner es un católico practicante, aunque va acusando el influjo krausista que irá alejándole de la fe. De este escrito son estos textos en los que todavía siente a la Iglesia como su casa espiritual:

«La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy, ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días!».

Y, como católico liberal, no reconoce incompatibilidad entre fe y libertad:

«No hay ni puede haber género alguno de antagonismo entre la religión del Mesías y la libertad fundada por ella sobre bases indestructibles».

Pero el contacto asiduo con el krausismo le producirá una evolución intelectual similar a la de sus maestros Sanz del Río y Fernando de Castro, llegando a abandonar la práctica religiosa y la fe:

«¡Cuánto debió sufrir al tener que abandonar la Iglesia, desgarrándose de la comunidad de su pueblo y de su tradición! Hizo todo lo que pudo por evitarlo. El joven pensador krausista oía misa todos los domingos, y conservaba, como su amigo D. Fernando de Castro, la esperanza en una renovación de la Iglesia española. Esta esperanza, como tantas otras en el mundo religioso, se desvaneció después del concilio Vaticano»[50].

A partir de entonces Giner mantiene una religiosidad íntima, al estilo krausista, muy próxima al catolicismo liberal racionalista de Castro y de otro destacado miembro del grupo, Azcárate. Pero Giner se dedicó más al Derecho que a la Filosofía, y mucho menos a la Teología natural o racionalista. Aun así, algunos de sus numerosos escritos están dedicados al tema religioso. El tomo VI de sus Obras completas (20 volúmenes) está dedicado a sus Estudios filosóficos y religiosos. En ellos incluye la traducción de un ensayo del barón de Leonhardi, yerno de Krause, titulado Religión y Ciencia[51], que puede ser la primera fuente de inspiración de su religiosidad liberal racionalista. Para Leonhardi la fe religiosa es algo distinto a la fe confesional de las Iglesias y que se subordina a aquélla. La fe religiosa así entendida se limita a ser

«como una iluminación y plenitud del ser racional finito por Dios, es para él una luz que aclara la oscuridad de su conciencia limitada. Y, en este respecto, es luz la Fe religiosa aun para la Ciencia misma, como ésta a su vez lo es para ella»[52].

Ésa será para Giner la única forma válida de fe. A partir de esta premisa se encuadra la relación entre religión y ciencia, o entre enseñanza de la religión y enseñanza de las ciencias en el modelo pedagógico de la Institución. En tres escritos Giner habla específicamente de la educación religiosa[53]: en una carta[54] dirigida a Manuel Bartolomé Cossío en 1880 cuando éste estaba en Bolonia; su artículo titulado La enseñanza confesional y la escuela, publicado en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza en 1882; y un comentario y ampliación a ese mismo artículo escrito por el propio Giner con ocasión de la reedición del anterior texto en un libro cuya publicación había quedado agotada. Este texto quedó incompleto aunque fue publicado póstumamente por Cossío en 1915 con

el título Enseñanza religiosa.

Basta el primer escrito para resumir las ideas de Giner y su praxis en la Institución. Giner crítica a quienes defienden la enseñanza confesional de las religiones positivas afirmando rotundamente la necesidad de cultivar en el niño el espíritu religioso, describiéndolo como

«el presentimiento de un orden universal de las cosas, un ideal supremo de vida y un primer principio y nexo fundamental de los seres... »

Pero, añade:

«Lo que falta probar es que la elevación de las almas por encima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta únicamente a despertar el elemento común que hay en el fondo de todas las religiones positivas, como, en otro orden, lo que hay en él de todos los sistemas filosóficos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes que sean y aun hostiles entre sí parezcan»[55].

El tema religioso vuelve a ser tratado por Giner en dos artículos: Religión y Ciencia y Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo[56]. En este último se plantea el dilema de los católicos liberales, pero entendiendo el catolicismo liberal no en términos de compatibilidad entre catolicismo y Estado liberal, sino entre aquél y el racionalismo y cientificismo. En esta segunda acepción, no le parece a Giner, y tiene razón, que se pueda compaginar la fe católica con el racionalismo. Se refiere también a los llamados «católicos viejos», los que, al negar la infalibilidad pontificia, pretenden ir a la Iglesia primitiva, «vieja», sin las adherencias posteriores:

«En tal orden de cosas, ¿qué porvenir aguarda a la dirección iniciada por los católico-liberales y resueltamente llevada a sus naturales consecuencias por los viejos católicos? Comenzaron éstos por afirmar que no venían a destruir, sino a mantener el sagrado y tradicional depósito de las verdaderas y primitivas creencias de la Iglesia a que pertenecían. Pero una aspiración semejante llevaba consigo la necesidad ineludible de investigar cuáles eran estas creencias, empresa erizada de dificultades, ya que el dogma de toda religión positiva aparece primero oscuramente formulado, y se desenvuelve después, según los progresos de la Teología, llegando en este desarrollo a doctrinas sumamente diversas a veces de las que en su punto de partida encerraba, y que, lejos de ser consecuencia rigorosa de aquel primordial germen, expresan desviaciones e interpretaciones debidas a causas históricas de muy varia naturaleza»[57].

Para Giner, ni yendo a los orígenes, a la doctrina primitiva, se puede salvar la distancia entre la religión positiva —en este caso la cristiana— y el radical racionalismo, de origen krausista, que sólo admite una religión racional. Así, los dogmas cristianos, en la medida que no pueden ser racionalmente comprendidos, deben abandonarse como parte de un pasado que ya no resiste el filtro del progreso racional:

«El intento de asegurar la propagación de la revelación individual divina de un modo tutelar, encerrándola en fórmulas de Fe (los llamados dogmas), exteriormente obligatorias, sustraídas al libre examen, sólo pudo tener un éxito siempre dudoso en tiempos no llegados a la mayor edad espiritual, y de ciega confianza; pero desde que comienza esta mayor edad, ese intento más dañaría que aprovecharía, siendo la supresión de esa forma de Fe coercitiva, apremiante necesidad del interés bien entendido de la Religión»[58].

De toda esta racionalización de la fe religiosa cristiana, sólo queda una religión natural, que Giner reconoce que está en la base del cristianismo o que sería el resultante de aplicar al cristianismo los criterios de la ciencia racionalista. Éste sería el credo resultante, única cultura religiosa admitida en la Institución Libre

de Enseñanza:

«También la Filosofía, en el sentido de pura indagación racional [...], conduce al conocimiento y certeza de Dios. Muestra al Universo, como la totalidad de lo finito y fundado, en su variedad y sustantividad subordinada, en la unidad omnicomprensiva y superior del ser Supremo, eterno fundamento de la vida del Mundo. Enseña además a conocer y adorar a Dios, como el ser mismo íntimo de sí y de todas las cosas, como el Autor y Creador de todas ellas, como Providencia sabia, justa, amorosa, graciosa y misericordiosa sobre el Mundo; Auxilio y Consuelo en las necesidades; Redentor de la corrupción y el pecado. Hace ver que el hombre se halla destinado a vivir como imagen de Dios; debiendo todos formar entre sí un espíritu y un cuerpo, una Humanidad religiosa y piadosa, como miembros de su Reino y de la Humanidad divina y en la más íntima unión de vida con Él. [...] Hace además concebir la posibilidad del mal y de la perversión moral y lo relativamente inevitable de la ocasión y poderoso incentivo del pecado. Enseña la imposibilidad de redimirse de éste por las fuerzas exclusivas finitas, y que, antes al contrario, la salud de la Humanidad sólo con el auxilio misericordioso de Dios es asequible. De esta suerte desenvuelve, de la idea del Dios vivo y del orden divino de la vida y de la salvación, la idea de Dios como Redentor del Mundo»[59].

La otra gran figura de la segunda generación krausista es Gumersindo de Azcárate, que también será expulsado de la Universidad, pero en 1875, junto a su amigo Giner. Será republicano, jurista, catedrático de Derecho y escritor reputado de temas políticos. Es autor de la Minuta de un testamento (1876), otro de los libros de cabecera de los krausistas que el autor atribuye a un impersonal «W». Bajo una aparente ficción, «W» (es decir, Azcárate) relata brevemente su vida, su relación con el krausismo y su crisis espiritual —por otro lado común a otros intelectuales liberales de formación católica—, encontrando en las doctrinas de Sanz del Río tranquilidad para su conciencia. En el fondo, Azcárate, que era profundamente religioso y creyente, se consideraba un cristiano racionalista admirador de Jesucristo[60], pero cuya divinidad no cabía en su racionalismo convertido en horizonte máximo de su fe. Quizás es el mejor representante del catolicismo liberal-racionalista[61]. Supo también distinguir los matices del catolicismo de su época:

«Una cosa es la religión y otra la teocracia, una el Catolicismo y otra el utramontanismo, una el clero y otra el clericalismo»[62].

La Minuta es un libro fundamental para conocer la evolución de una generación de católicos liberales en su progresiva sustitución de su fe cristiana por su fe en la razón. A lo largo de una nota introductoria y 14 capítulos se va desgranando la biografía íntima de «W» (Azcárate), la de un liberal sincero que ha perdido la fe católica y ha de enfrentarse a una serie de problemas íntimos, familiares y sociales, a veces dramáticos y no siempre fáciles, afrontados desde una perspectiva que, en el fondo, es cristiana[63]. Empieza remontándose a la infancia y primera juventud del autor, recuerdos del padre, un liberal descreído. La formación religiosa le llega a Azcárate por parte de la madre, católica sincera y fervorosa, quizás en exceso. En sus estudios universitarios de Derecho va perdiendo progresivamente la fe católica, a pesar de lo cual contrae matrimonio canónico con una mujer creyente, a quien silencia su conflicto interior. Quedará viudo a los tres años de casado, circunstancia que le permitirá exteriorizar su increencia y volverse a casar. Dedicado a la enseñanza, como los demás krausistas, Azcárate encuentra en la cátedra un ámbito de libertad y tranquilidad que le permitirá dedicarse a la formación de sus discípulos y a difundir sus ideas. El inicio de su crisis interior queda relatado así:

«En medio de la angustia que éstas (las dudas) producen, me sostenían dos cosas: una, que nunca vacilé en punto a la existencia de Dios; otra, que nunca dejé de mirar con respeto y amor al Cristianismo. Creí siempre en Dios, no sólo por motivos de sentimiento y de educación, sino principalmente porque de la dualidad de cuerpo y espíritu, ninguno de los cuales fundamento y causa del otro, surgía para mí la necesidad de un ser que fundara a ambos. Respeté y amé siempre el Cristianismo, porque encontraba que, cualquiera que fuera la parte traída a su doctrina por los tiempos, quedaba siempre en pie su moral pura, sublime y desinteresada. Así que en medio de mis dudas, yo creía en Dios, en la Religión y en Cristo, y estimando grave y delicado abandonar una fe sin previo y maduro juicio, continué practicando el culto, procurando dar una explicación racional a aquellos ritos que a primera vista me repugnaban, pues sin esto no se

habría aquietado mi conciencia, y aun con ello más de una vez me mortificaba»[64].

Tras el período de dudas vino la crisis final y la fe en un cristianismo racional. Azcárate ha introducido en su Minuta una especie de credo o resumen de lo que es este cristianismo racionalista, quintaesencia del catolicismo liberal-racionalista:

«Creo en un Dios personal y providente, al que me considero íntimamente unido para la obra de la vida, que por esta consideración debe revestir el carácter de piadosa, y respecto del cual me reconozco dependiente y subordinado como ser finito; siendo esta intimidad y esta dependencia el doble fundamento en que se asienta la Religión, la cual es a la vez forma de la vida toda, en cuanto nuestros actos han de llevarse a cabo en vista del destino universal y en acatamiento a las leyes y voluntad de Dios, y fin sustantivo y propio, teniendo en este sentido como manifestación exterior el culto, del cual es el elemento esencial y primordial la oración; creo en la vida futura, y por tanto en la inmortalidad de nuestro ser, de nuestro espíritu con un cuerpo, habiendo de conservar siempre el hombre su individualidad esencial, no la pasajera y temporal, debida a las circunstancias de la vida terrena; y habiendo de encontrar todos, más pronto o más tarde, según sus merecimientos, un momento en el infinito tiempo en que se regeneren y salven; creo que la providencia de Dios alcanza, como su amor, a todos los pueblos y a todas las épocas, que en toda la historia se muestra igualmente, y que preside por tanto a todas las revelaciones religiosas verificadas en la conciencia humana a través de los siglos, en las que por lo mismo hay siempre un elemento divino y eterno al lado del temporal y transitorio; creo que la manifestación más alta y más divina de la vida religiosa hasta hoy es la cristiana, en cuanto ofrece al hombre como ideal eterno el Ser absoluto e infinito, como ideal práctico la vida santa de Jesús, como regla de conducta una moral pura y desinteresada, como ley social el amor y la caridad, como dogma el Sermón de la Montaña, como culto la Oración dominical»[65].

Obsérvese que el texto anterior es prácticamente un cristianismo

«racionalizado», aunque hasta cierto punto. Azcárate cree en un Dios personal, y providente, que es amor, en la inmortalidad del alma, en la vida eterna, en la capacidad del hombre para relacionarse con este Dios (la oración) y en la moral cristiana. Un análisis más detallado del texto nos permitiría preguntarnos si la creencia en un Dios personal, providente y amoroso es producto de la razón o de la revelación cristiana que por otro lado se niega. Hay en Azcárate, como en otros krausistas, un cristianismo implícito, evidentemente heterodoxo desde el punto de vista católico, pero menos desde el punto de vista del protestantismo liberal, en boga durante el siglo XIX. El mismo Azcárate lo reconoce en la Minuta:

«La profesión religiosa que aquí hace el testador, es, en sus rasgos generales, la del llamado unitarismo y también cristianismo liberal, punto de conjunción en que han venido a encontrarse la filosofía y la religión positiva, el teísmo racionalista y el cristianismo protestante»[66].

El pensamiento religioso de Azcárate es deudor, como él mismo reconoce, del teólogo norteamericano William Channing (17801842), partidario del unitarismo que niega el dogma de la Trinidad en favor de la total unicidad de Dios. Channing consideraba que los dogmas cristianos —como el de la Trinidad— deberían ser racionalizados. La obra de Channing que más influyó en Azcárate se titula, precisamente: El cristianismo religión natural[67]. Así entendía su particular cristianismo:

«El cristianismo es una religión racional, si no lo fuera me avergonzaría de profesarla. Me siento obligado a sacrificar al cristianismo, hacienda, honra y vida, pero no debo sacrificar a religión alguna esa razón que me pone por encima de la bestia y que me hace hombre»[68].

La Biblia, según Channing, estaba escrita por hombres y en un lenguaje humano, que ha de ser despojado del contexto literario en que se ha escrito mediante una crítica racional. El cristianismo se convierte así en una religión a la que se llega

precisamente por un proceso de racionalización personal y libre de cada ser humano[69]. Razón y libertad: dos factores que serán apreciados por los krausistas españoles y por ellos difundidos.

Azcárate será uno de los más estrechos colaboradores de Giner en la fundación de la Institución Libre de Enseñanza, de la que será cofundador y firmante de sus primeras bases. Será también el krausista con mayor sensibilidad social, lo que le llevará a dirigir la Comisión (luego Instituto) de Reformas Sociales. En el campo de la acción política, Azcárate se integrará en el partido reformista de Melquíades Álvarez, que defendía una separación de la Iglesia y el Estado, pero sin animosidad[70]. Azcárate nunca fue un anticlerical al uso, fue un defensor de la libertad de conciencia y de religión, su modelo de Estado es neutral en materia religiosa, lo cual no implicaba eliminar la religión de la vida pública: seguía fiel al viejo lema de la Iglesia libre en el Estado libre. Aunque demandaba un Estado secular, no pedía una sociedad secularizada. Al contrario: la religión, como buen krausista, era una dimensión esencial del ser humano y tenía su propia esfera social. No quería un Estado confesional al revés, es decir ateo o antirreligioso. Por eso advertía que «a veces puede suceder que al secularizarse el Estado, resulte más religioso que antes, contra lo que comúnmente se cree»[71]. En este sentido no se diferenciaba mucho de los católicos liberales.

Juan Valera (1824-1903) fue diplomático, político, intelectual y novelista. Y compatibilizó su doble condición de católico y liberal. El autor de Pepita Jiménez (1874), se inició políticamente en la centrista Unión Liberal, para apoyar a Sagasta durante la época de Amadeo I, que le nombró ministro. Evolucionó hacia un liberalismo más templado hasta que abandonó la política para consagrarse a las Letras. Entre otras obras, fue el continuador de la monumental Historia de España iniciada por Modesto Lafuente. Públicamente se declaró católico y sus referencias al catolicismo siempre fueron respetuosas. Se mostró partidario de la fórmula canovista de compatibilizar la tolerancia religiosa con el apoyo a la religión mayoritaria. No obstante, más allá del Valera público, hay otro íntimo, conocido a través de su correspondencia personal[72], y que nos muestra a un hombre religioso, hasta piadoso, pero con dudas y problemas de fe: es decir, en la frontera entre el catolicismo liberal-político y el racionalista[73]. ¿Cuál de los dos Valera es el auténtico? Probablemente los dos.

Frente a los anticlericales y contrarios a proteger al catolicismo, surge el Valera católico. Frente a los neocatólicos e integristas, el más escéptico[74].

Esta ambigüedad de Valera ha dado lugar a descripciones dispares. Mientras Azaña ni tan siquiera lo considera un creyente, otros críticos lo sitúan, al menos en su actuación pública, dentro del catolicismo liberal[75]. Probablemente tiene razón Andrés Amorós cuando distingue entre «ser religioso» y «tener fe», dicotomía que se podría aplicar a Valera. Y el mismo crítico[76] sugiere que la falta de fe de Valera no es tanto sobre el cristianismo, sino sobre la manera de presentarlo y vivirlo los neocatólicos, a quienes dirige sus más acendrados ataques[77]. En cambio fue lector asiduo y tenía en gran estima a los escritores místicos españoles del Siglo de Oro[78]. Para Valera, los neocatólicos tienen una visión pesimista y negativa de la naturaleza humana. Probablemente estos ataques a los «neos» le valieron que la Santa Sede no le diera el plácet para ocupar la embajada ante el Vaticano. Pero la negativa no le sorprende y su reacción le honra:

«No hay hombre seglar en España que, a pesar de las opuestas doctrinas y dudas que agitan la mente de los pensadores de nuestros días, sienta más que yo el amor de Dios en lo profundo del alma, piense más que yo en las cosas divinas, ni ensalce en todos sus escritos, en verso y en prosa, desde su primera mocedad hasta hoy, la hermosura y grandeza del catolicismo»[79].

Valera fue un buen conocedor del pensamiento de su tiempo y, por lo tanto, del krausismo. ¿Le influyó? Hay un fondo krausista en Pepita Jiménez, como han señalado algunos críticos. López Morillas considera que la imagen del hombre subyacente en Pepita Jiménez es similar a la del krausismo[80]. El joven aspirante a clérigo protagonista de la novela lucha entre sus altos ideales espirituales y el amor terrenal, una especie de reminiscencia de las crisis íntimas de los krausistas. Valera defendió en algunas ocasiones a los krausistas cuando eran acusados de panteístas. Incluso llega a compararlos con algunos escritores místicos españoles. Pero, aparte de estas referencias, no tenía una especial consonancia con la filosofía de Krause, que consideraba demasiado enmarañada,

parodiando lo que llama su jerigonza, o sea, su complicado lenguaje[81]. Una vez más tenemos al Valera contradictorio.

Su interés por la literatura mística no puede hacernos olvidar que Valera fue un hombre religioso, íntimamente religioso, aunque contradictorio: católico en sus manifestaciones externas, luchando con sus dudas en el fuero interno. Su pensamiento como católico liberal queda resumido en el ensayo De la doctrina del progreso con relación a la doctrina cristiana[82]. En primer lugar, Valera afirma, como liberal, su fe en el progreso humano, idea que no es incompatible con el cristianismo:

«El progreso en que creemos está limitado por la misma condición del hombre y del mundo: y de esta suerte, ya que no se funde en la doctrina cristiana, no se opone á ella tampoco. [...] No se opone, con todo, el cristianismo a los adelantos y mejoras en las cosas temporales; mas no se ha de creer que ponga en ellos la mira, teniéndola fija en más alto y santo objeto»[83].

Considera Valera que el cristianismo ha contribuido de forma importante al progreso de la humanidad, ya que

«cambió favorablemente las relaciones del esclavo, de la mujer y del hijo, con el señor y el padre de familia; que abolió los espectáculos sangrientos; y, en una palabra, que moralizó y santificó á los hombres»[84].

Distingue Valera tres tipos de progreso: el que está en armonía y es consecuencia del cristianismo; el progreso anticristiano —mal llamado progreso, según Valera — basado en la irreligiosidad; y, finalmente, el progreso que es ajeno al cristianismo pero no se opone a él. Este progreso se basa en aquellos adelantos que no provienen de «una revelación sobrenatural». Para estos progresos,

«Dios nos dio facultades naturales para hacerlos, pero no nos reveló la manera y forma en que habían de hacerse, encomendando este cuidado a la espontánea fuerza y energía del ingenio del hombre»[85].

El primer tipo de progreso ya está históricamente cerrado, ya que es la doctrina cristiana, revelada para siempre por Jesucristo, ya que «considerar al cristianismo como un progreso vale tanto como tenerle por una invención humana». La culminación del progreso cristiano es trascendente, no es de este mundo. Además, el propio mensaje de Jesucristo está completado con la Revelación y no admite ningún añadido, ningún progreso: en este sentido el único progreso posible consiste en el seguimiento que cada persona haga de este mensaje. Por lo tanto, sólo son posibles los otros dos tipos de progreso. Valera rechaza el primero, «por lo mismo que soy o quiero ser buen católico, no le llamo ni le debo llamar progreso»[86]. Por eso, como buen liberal, acepta ese progreso humano que el mismo Dios ha dejado en manos de los hombres y que no puede ser obstáculo a la fe. Al contrario, la fe católica no puede basarse en argumentos «progresistas» o científicos, sino en la aceptación del misterio de Dios haciendo un explícito y, por otro lado, casi místico reconocimiento de los fundamentos de su cristianismo:

«Y aunque soy hombre de poca fe, y de menos virtud, pervertido y viciado, como otros muchos, por los malos libros de filosofía que ahora corren de mano en mano, deseo y espero que la fe vuelva a mi alma: mas no quiero que se funde en que la catedral de Burgos es más linda que el Partenón, ni en que el cristianismo es progresista, y en que, siéndolo yo, debo ser cristiano, para seguir en armonía con el progreso: sino que quiero que se funde en el amor mismo de Dios, y en el deseo de unirme a él, y en mi firme persuasión de que su providencia y su omnipotencia y su bondad son infinitas, y de que este mundo es finito, defectuoso y perecedero»[87].

La conclusión será la sostenida por los católicos liberales, formulada de nuevo por la brillante pluma de Juan Valera:

«Lo que ignoro o niego es que el cristianismo, en el sentido estricto y determinado de la palabra, sea una doctrina política y social. Si esto concediera yo, y si esto entendiera, me haría inmediatamente defensor de la teocracia. De otro modo procedería con poca lógica. Pero justamente porque el cristianismo es doctrina moral y religiosa, y no lo es social y política, se ha establecido la división de los poderes espiritual y temporal»[88].

Todo el ensayo de Valera tiene un destinatario: Emilio Castelar, a quien cita profusamente. Reconoce y alaba Valera el catolicismo de Castelar, pero le echa en cara que quiera deducir sus ideas políticas del propio cristianismo, haciendo de Jesucristo poco menos que el primer demócrata republicano de la historia. Para Valera, los ámbitos temporal y espiritual son distintos, hay un progreso humano válido y no incompatible con el cristianismo que es autónomo y toca a los hombres desarrollar, sin necesidad de acudir a ningún pasaje evangélico para fundar una opinión que es simplemente personal. Valera se nos presenta, pues, como un adelantado de la autonomía de las realidades temporales, uno de los temas del concilio Vaticano II. Éste es el sentido final de la réplica a Castelar y a ciertos católicos que quieren fundar sus ideas políticas en una especie de teología propia:

«Yo no repugno que el Sr. Castelar sea demócrata, liberal, progresista y católico ferviente, todo a la vez: antes lo aplaudo y me complazco en ello. Lo que sí repugno es que haga o propenda a hacer una síntesis o combinación peligrosa de todas estas doctrinas, sosteniéndolas todas, o haciéndolas dimanar de la santa doctrina de Nuestro Señor Jesucristo»[89].

La tesis de Juan Valera tiende a establecer una compatibilidad entre la idea de progreso (central en la ideología liberal) y cristianismo, tesis tan negada por parte de los liberales, los krausistas, por ejemplo[90]. La propia Iglesia rechazaba tal componenda: el último punto del Syllabus consideraba erróneo que el Papa «puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso». La posición de Valera es, por lo tanto, más valiente si se tiene en cuenta este contexto. Su defensa del

progreso mediante una sutil distinción del concepto y del cristianismo es más que suficiente para situar a nuestro autor en el marco del catolicismo liberal ortodoxo.

Doña Emilia Pardo Bazán (1851-1921), conocida novelista, era hija de un carlista reconvertido en liberal. Fue liberal y católica, cuya fe proclamó en más de una ocasión, y militante feminista. Mujer culta, informada, descubrió en un viaje a Bélgica el catolicismo liberal. A pesar de que su catolicismo no fue especialmente militante, no escondió su fe: «me atengo a las enseñanzas de la Iglesia»[91]. Aunque su naturalismo, inspirado en Zola, puede parecer anticristiano, la autora distinguía el naturalismo de este último por ser materialista, mientras que

«no separándose ni un ápice de las enseñanzas de la Iglesia, admitimos que el cuerpo influye en los movimientos del alma [...] que la naturaleza humana está viciada por el pecado y que no somos espíritus puros»[92].

Aunque algunos críticos, como Clarín, niegan el trasfondo cristiano en la obra de la autora, la mayoría lo reconocen. Doña Emilia evolucionó de un catolicismo tradicional a otro liberal, atento a las necesidades sociales, influida por el ejemplo de Concepción Arenal. Muestra de su interés por un catolicismo más evangélico es su biografía sobre san Francisco (Madrid, 1882), a quien admiraba profundamente.

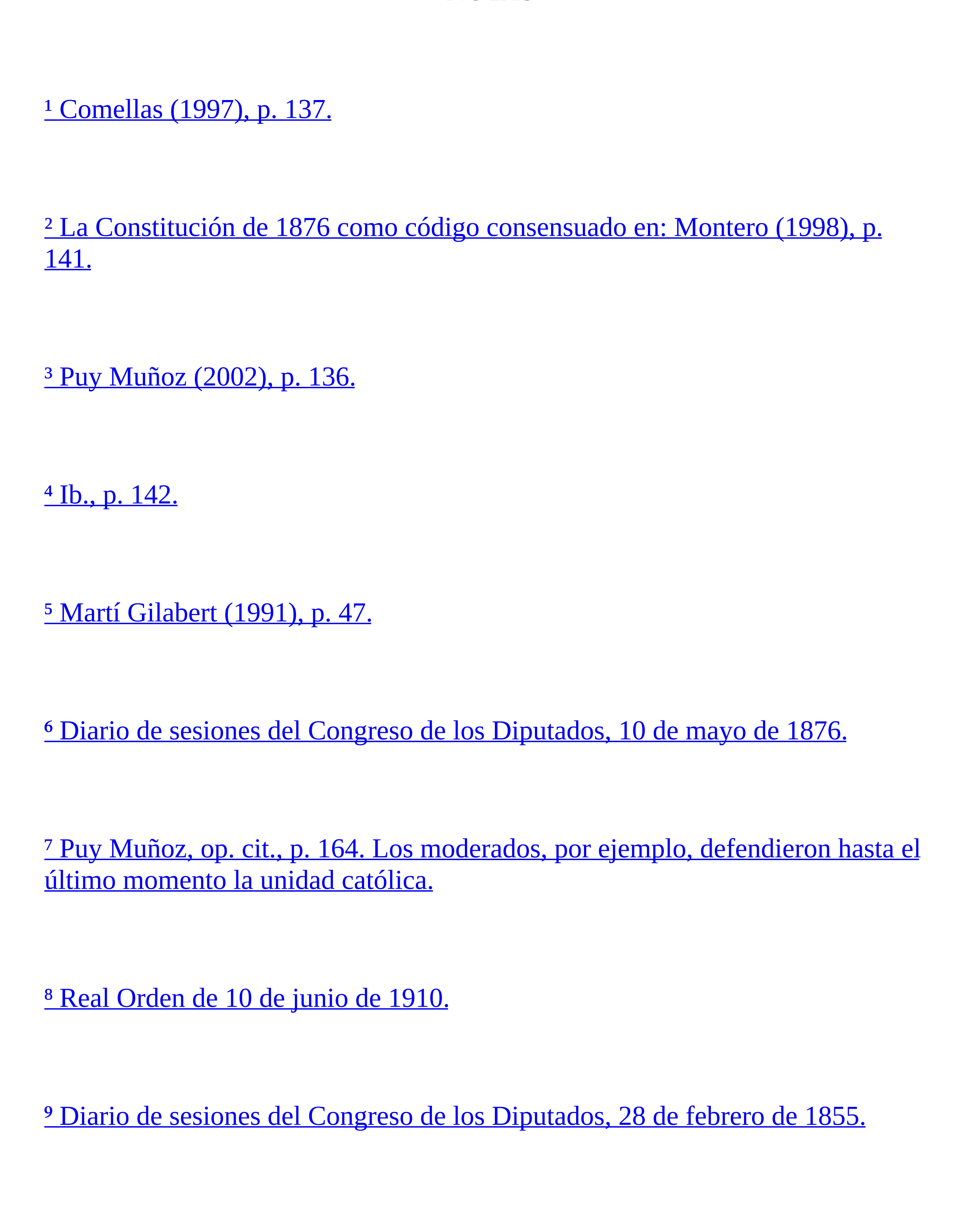
En la obra de Pardo Bazán se advierte, como ha escrito Carlos Feal[93], la dicotomía entre el catolicismo y el pensamiento racionalista, problemática actualizada en España por los krausistas. Además, en su caso hay que añadir sus tendencias feministas y naturalistas. Doña Emilia buscó armonizar estas actitudes bajo un fondo cristiano, pudiéndose hablar de un naturalismo y feminismo católicos en la autora (Feal). En una de sus novelas, Un viaje de novios (1881), plantea con crudeza las relaciones entre catolicismo e increencia, mediante la fabulación del encuentro casual de Ignacio (agnóstico, anticlerical)

con Lucía (católica piadosa y casada con un hombre mayor que ella). Lo hace, además, desde una tolerancia poco común en un autor católico, ya que en ningún momento se cuestiona la relación ante la disparidad ideológica de los protagonistas. Lucía se siente atraída por Ignacio, pero ha de reprimir su amor al estar casada, aunque el matrimonio, en su momento, fuera desaconsejado por el sacerdote.

En su obra maestra, Los pazos de Ulloa (1886-1887), el protagonista es un sacerdote joven, don Julián, que podría entenderse como una propuesta de la autora sobre su manera de entender el sacerdocio en una España clerical y con unos clérigos no siempre ejemplares. Don Julián es un cura piadoso, entregado y sensible que no puede soportar las injusticias y, sobre todo, el machismo imperante a su alrededor. Ante las cuestiones políticas —en la trama de la novela sucede la Revolución de 1868— el clérigo calla, no toma partido y perdona a quienes escarnecen la fe que él profesa. Dicha actitud contrasta con la de otros clérigos que aparecen en la novela, mundanos cuando no glotones o perezosos, y claramente politizados, colaborando con el cacique del lugar para el triunfo del partido carlista. El contrapunto entre estos curas y don Julián es más que evidente y no deja de contener toda una tesis positiva y teológicamente bien fundada sobre la grandeza del sacerdocio católico y sobre el papel que ha de jugar la Iglesia en la sociedad civil[94].

La temática religiosa volverá a ser tratada por Pardo Bazán en otras novelas: Una cristiana, La prueba (ambas de 1890) y El áncora (1896). En las dos primeras (la segunda es continuación de la primera), el narrador se identifica como arreligioso y librepensador y tiene como contrapunto un sacerdote: ambas figuras representan el conflicto fe-razón, catolicismo-racionalismo de finales del XIX español. En todas estas obras hay una crítica nada velada al clericalismo imperante y a una versión ñoña y tremendista del cristianismo. La tesis larvada sería que hay que integrar la pasión o religión del amor en el catolicismo imperante a fin de alcanzar esta religión ideal, cuyos sacerdotes dejen de ser aliados de las instituciones creadas por los hombres y donde convivan armónicamente los imperativos internos y los emanados de la sociedad[95].

NOTAS



[1] Comellas (1997), p. 137.

[2] La Constitución de 1876 como código consensuado en: Montero (1998), p. 141.

[3] Puy Muñoz (2002), p. 136.

[4] Ib., p. 142.

[5] Martí Gilabert (1991), p. 47.

[6] Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, 10 de mayo de 1876.

[7] Puy Muñoz, op. cit., p. 164. Los moderados, por ejemplo, defendieron hasta el último momento la unidad católica.

[8] Real Orden de 10 de junio de 1910.

[9] Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, 28 de febrero de 1855.

[10] Ib.

[11] Vid. Martí Gilabert, op. cit., pp. 47-54.

[12] León XIII actuó de mediador, con gran eficiencia y prudencia, entre España y Alemania por el conflicto de las Islas Carolinas en 1885, evitando una posible guerra.

[13] Tusell (1986), v. I, p. 24.

[14] Beramendi (2008), p. 266.

[15] Sobre el catolicismo español durante la Restauración: Callahan (2002), pp. 195-219.

[16] La Unión fue aprobada por León XIII, ya que entraba en los planes del nuevo Pontífice para regularizar las relaciones del catolicismo con los Estados liberales. Vid. Cárcel (1988), pp. 57-58.

[17] Contra estos católicos iba dirigido el libro del clérigo catalán Félix Sardá y Salvany: El liberalismo es pecado: Cuestiones candentes, 1887. Así definía Sardá el liberalismo: «¿Qué es el Liberalismo? En el orden de las ideas es un conjunto de ideas falsas; en el orden de los hechos es un conjunto de hechos criminales, consecuencia práctica de aquellas ideas».

[18] Carr (1982), p. 343.

[19] Martí Gilabert, op. cit., p. 61.

[20] Vid. Santoveña (1994), pp. 105-112.

[21] Ib., p. 201.

[22] Abellán (1988), p. 118.

[23] Vid. Botti (1992). Según este autor (p. 31), «las raíces del Nacional-catolicismo tienen sus bases en la reacción católica frente a la Ilustración, a la Revolución Francesa y en la revuelta contra la invasión napoleónica de 1808». El nacionalcatolicismo es, para Botti, una continuación del integrismo católico del XIX.

[24] A pesar de su acendrado catolicismo, en su vida privada Menéndez y Pelayo dejaba mucho que desear. En una carta al dramaturgo Tamayo y Baus de 10-VI-1881, Juan Valera, amigo de Menéndez, dice esto del santanderino: «Menéndez, si quiere traernos a la verdadera fe, debiera moderarse en sus concupiscencias, no andar en todos los banquetes y tertulias, y no sentir deseos o refrenarlos, de tirarse a todas las marquesas y condesas putas con quien tope».

[25] El Papa alababa a la reina regente María Cristina molestando a los carlistas. Andrés-Gallego (1975), p. 62.

[26] Callahan, op. cit., p. 45.

[27] Benavides (1978), p. 165.

[28] Tusell (1997), pp. 31-35. González Cuevas (2000), pp. 149-186.

[29] En los primeros días de su estancia en Madrid, procedente de su Málaga natal, se hospedó en la casa del párroco de San Nicolás. Comellas (1997), p. 20.

[30] Importancia del catolicismo. Discurso pronunciado por don Antonio Cánovas del Castillo el 26-XI-1870 en el Ateneo de Madrid.

[31] Sobre las influencias del liberalismo conservador francés e inglés en Cánovas: González Cuevas (2000), pp. 151-152.

[32] Comellas (1997), p. 148.

[33] Callahan (1989), p. 267.

[34] Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, 3 de mayo de 1876.

[35] Montero Díaz (1897), p. 12.

[36] Citado por Arbeloa (2009), p. 241.

[37] Portero Sánchez (1973), p. 372.

[38] Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes, 14 de abril de 1869.

[39] Citado por Baró Pazos (1993), p. 185.

[40] Ib., pp. 184-190.

[41] Sobre el segundo decreto de Orovio: Cacho (1965), pp. 282-318.

[42] El ministro de Fomento José Luis Albareda (de quien depende la educación) deroga las disposiciones de Orovio mediante la circular de 3 de marzo de 1881.

[43] Cacho (1962), pp. 419-462. El fracaso del proyecto universitario obligará a sus impulsores a orientarse hacia la enseñanza primaria y secundaria.

[44] Montero Ríos fue miembro de la primera junta facultativa de la Institución.

[45] Bases de la Institución Libre de Enseñanza, Base 2.ª. Jiménez Landi (1996), p.

375.

[46] A diferencia de los primeros krausistas, profundamente religiosos, los krauso-positivistas se mostrarán estrictamente científicos y, muchos, agnósticos. Vid. Jiménez García (1986).

[47] Marco (2002), p. 112.

[48] Cacho, op. cit., pp. 230-233.

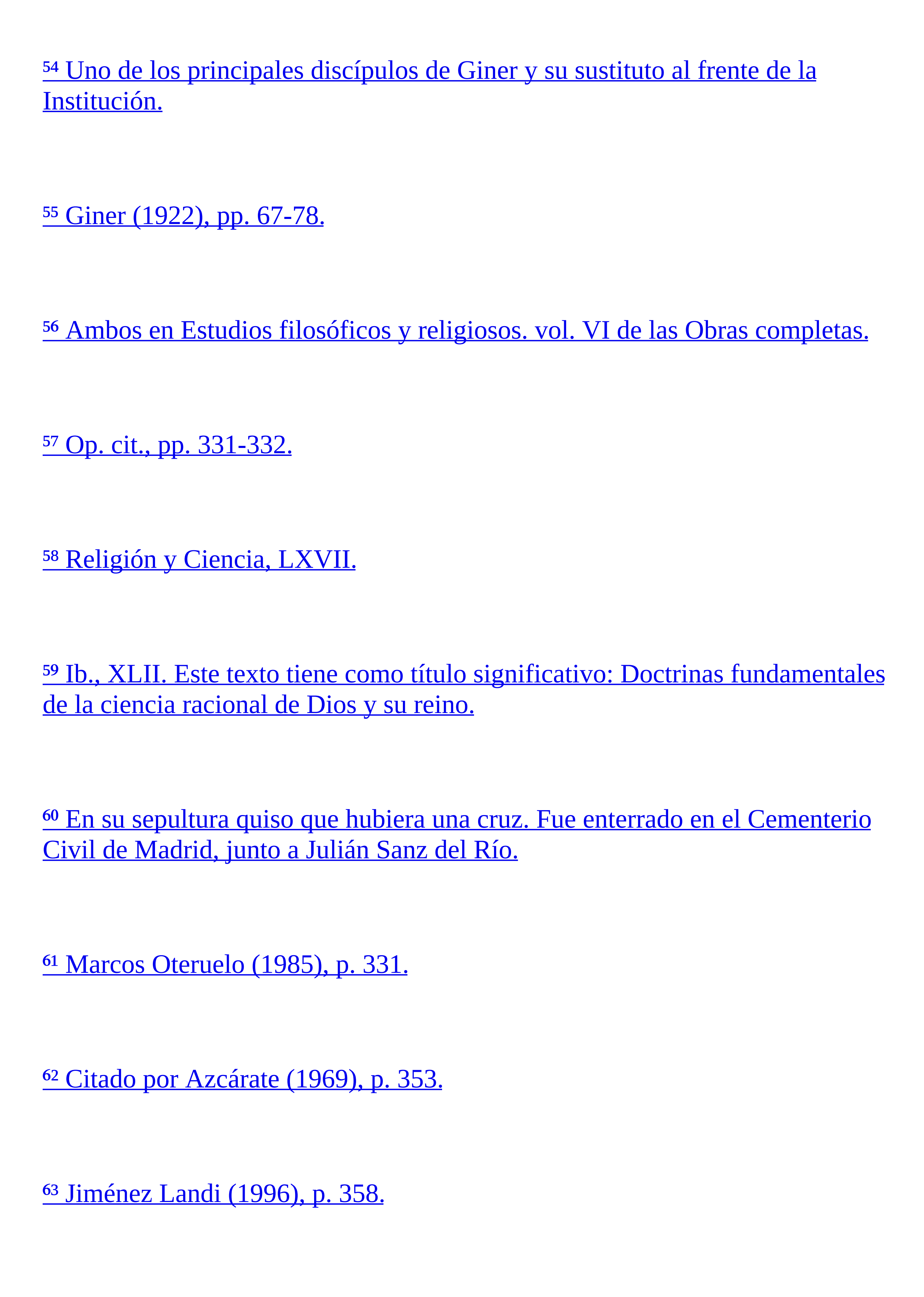
[49] Estudios filosóficos y religiosos, vol. VI de las Obras completas.

[50] Luis de Zulueta: Don Francisco. Lo que se lleva, Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, febrero-marzo 1915.

[51] La obra resume las ideas principales de Krause sobre la religión y no fueron publicadas hasta después de su muerte, en dos tomos, entre 1834 y 1843. Menéndez Ureña (1991), p. 415.

[52] Giner (1922), p. 223.

[53] Rodríguez de Lecea (1998), p. 257.



[54] Uno de los principales discípulos de Giner y su sustituto al frente de la Institución.

[55] Giner (1922), pp. 67-78.

[56] Ambos en Estudios filosóficos y religiosos. vol. VI de las Obras completas.

[57] Op. cit., pp. 331-332.

[58] Religión y Ciencia, LXVII.

[59] Ib., XLII. Este texto tiene como título significativo: Doctrinas fundamentales de la ciencia racional de Dios y su reino.

[60] En su sepultura quiso que hubiera una cruz. Fue enterrado en el Cementerio Civil de Madrid, junto a Julián Sanz del Río.

[61] Marcos Oteruelo (1985), p. 331.

[62] Citado por Azcárate (1969), p. 353.

[63] Jiménez Landi (1996), p. 358.

[64] Azcárate (1876), p. 29.

[65] Ib., pp. 31-32.

[66] Ib., p. 32.

[67] López Morillas (1972), p. 174.

[68] Citado por López Morillas, op. cit., p. 171.

[69] El unitarismo se difundió por las clases altas de Nueva Inglaterra y la Universidad de Harvard fue uno de sus focos, sobre todo entre los intelectuales. No es de extrañar que también atrajera a intelectuales racionalistas y liberales españoles que esperaban conciliar un cristianismo de fondo con el pujante racionalismo. Para la influencia de Channing en Azcárate: López Morillas (1980), pp. 160-168.

[70] Los reformistas pretendían un Estado aconfesional o neutro, pero no una sociedad sin religión. Incluso estaban dispuestos a mantener el presupuesto de culto y clero. Su principal blanco de ataque eran, otra vez, las órdenes religiosas.

[71] Discurso en la apertura de curso en la Universidad de Valencia, 1903. Citado por Arbeloa, op. cit., p. 296.

[72] Entre sus corresponsales destaca Menéndez y Pelayo, con el que le une una buena amistad, lo que no impide criticarlo por su «catolicismo ultra exagerado» (carta a Tamayo y Baus, 10-VI-1881).

[73] A pesar de todo, antes de morir solicitó los auxilios espirituales del padre Miguel Mir, Amorós (2005), p. 102. Murió, por lo tanto, como católico.

[74] Monleón (1998), p. 10.

[75] Sobre la religiosidad de Valera: Amorós, op. cit., pp. 97-101.

[76] Op. cit., p. 98.

[77] Entre ellos, a Juan Donoso Cortés, de quien criticará aceradamente su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.

[78] La mística fue un tema importante en la correspondencia entre Valera y Menéndez Pelayo. Ambos tuvieron el intento de historiar la literatura mística española, sin llevarlo a cabo.

[79] Valera (1956), p. 164.

[80] Op. cit., p. 40.

[81] Amorós, op. cit., p. 104.

[82] Incluido en el vol. I de sus Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días (1864).

[83] Ib., pp. 65 y 70.

[84] Ib., p. 56.

[85] Ib., p. 82.

[86] Ib., p. 83.

[87] Ib., p. 93.

[88] Ib., p. 104.

[89] Ib., p. 115.

[90] Suárez Cortina (2006), p. 17.

[91] Pardo Bazán (1989), p. 367.

[92] Ib., p. 383.

[93] Feal (1982), p. 191.

[94] Don Julián, en la novela de Pardo Bazán, contrasta también con otras figuras sacerdotales de la novelística de finales del XIX. Así, por ejemplo, el tratamiento que la autora da al sacerdote protagonista es muy diferente al que da Clarín sobre don Fermín de Pas en La Regenta.

[95] Ib., p. 207.

7. CATÓLICOS, LIBERALES Y REGENERACIONISTAS (1898-1931)

Las últimas décadas del siglo XIX coinciden con una crisis general del liberalismo, que se acelerará en los primeros años del siglo XX, hasta confluir en la gran época de los totalitarismos. La crisis del liberalismo se produce desde dos vertientes:

- Desde la práctica: la constatación del conflicto social entre clases, las consecuencias del individualismo capitalista que puede llegar a desintegrar la cohesión social y traducirse en enfrentamientos entre el trabajo y el capital.

- Desde la teoría: las nuevas doctrinas sociales, como el socialismo y el anarquismo, que atacan con dureza los presupuestos ideológicos del liberalismo, reducida a una ideología «burguesa» y al Estado considerado un instrumento de «dominación» de los capitalistas.

A estos factores hay que añadir la irrupción de las ideologías irracionalistas, defensoras de la voluntad frente a la razón, la acción frente a la inteligencia, la praxis frente a la teoría. Las ideas de Nietzsche se difundirán por la Europa finisecular como un verdadero antídoto contra el racionalismo liberal.

Estos factores influirán en el ambiente intelectual español del momento, o sea, en la llamada Generación del 98 y en sus supuestos ideológicos, entre los que no faltará el anticlericalismo de inspiración krausista. El problema religioso no estará ausente en algunos de los grandes autores del 98, como Antonio Machado, a quien González Ruiz atribuye una nostalgia de la Iglesia[1], o Unamuno, del que hablaremos más adelante. La evolución de otros representantes de la generación les llevará de nuevo al seno de la Iglesia, como Ramiro de Maeztu, aunque

situado ya en un horizonte antiliberal. Azorín no duda en reconocer que «España es un país católico. El catolicismo ha conformado nuestro espíritu»[2].

En los primeros años del siglo XX se produce en España un rebrote del anticlericalismo siempre presente en cierta tradición intelectual española, al menos desde la revolución de 1868. Las medidas laicistas del gobierno francés que culminaron con la ley de separación de la Iglesia y el Estado (1905) motivaron que varios centenares de religiosos galos encontraran acomodo en nuestro país incrementando el número de religiosos. Además, las órdenes religiosas habían crecido ostensiblemente dominando la educación secundaria y alarmando a la intelectualidad anticlerical. El clímax anticlerical tuvo como uno de sus puntos álgidos el estreno en Madrid, en 1901, de la obra de teatro Electra de Benito Pérez Galdós, republicano anticlerical. La obra, que no pasa por ser de las mejores del novelista[3], se inspira en el caso de la señorita Ubago, una joven menor de edad obligada, según él, a entrar en un convento. El escándalo fue mayúsculo, la señorita Ubago salió del convento... para volver a entrar libremente al llegar a la mayoría de edad. En 1911 se fundó una Liga Anticlerical española para aunar esfuerzos contra la Iglesia[4].

Aunque hubo un anticlericalismo exacerbado y muy agresivo, incluso clerófobo, el de los liberales moderados no pretendía más que evitar un excesivo influjo del clero en los asuntos temporales. Para situar bien el problema habría que recordar la figura del cardenal Cascajares, arzobispo de Valladolid, que se permitía aconsejar políticamente a la regente, influir en sus decisiones y hasta promovió, sin éxito, un partido católico, confesional, para el cual en algún momento el inquieto cardenal pensó en el general Polavieja, popular, regeneracionista y católico, al que incluso se le halagaba con el sobrenombre del «general cristiano»[5]. Éste es un ejemplo de clericalismo improcedente que retroalimentaba el anticlericalismo de diverso signo. Lo que muchos liberales pretendían era defender la autonomía de los asuntos temporales y la libertad de los católicos para, en conciencia, buscar las soluciones más idóneas a los problemas seculares. Algo que ha quedado claro tras el concilio Vaticano II, pero que no era entendido así en España durante la Restauración.

El anticlericalismo liberal no era excesivamente agresivo[6]. Sagasta lo mantuvo a raya, procurando, por un lado, dar satisfacción a su ala izquierda y, por otro, no tensar excesivamente las relaciones con Roma. Conservadores y liberales sabían muy bien que la Iglesia era un importante soporte del régimen y temían con horror que los católicos se pasaran en masa al carlismo, cada vez más atractivo y seductor con el pretendiente Carlos VII. El gobierno Sagasta formado en 1901 presentó un programa con alguna medida considerada anticlerical: la necesidad de aplicar la Ley de Asociaciones de 1887 a las órdenes religiosas[7]. El Concordato de 1851 era ambiguo respecto al clero regular, ya que autorizaba tres órdenes religiosas. Las que superaban este límite ¿se podían considerar no concordatarias y sometidas a la legislación civil? La praxis seguida hasta entonces había sido muy flexible, permitiendo a cualquier orden religiosa un estatus canónico al margen de la ley civil. El decreto de 1901 obligaba a las órdenes religiosas (aunque no las nombraba como tal) a inscribirse en los registros de los gobiernos civiles. Es decir, se trataba de mostrar la supremacía del poder civil. Pero, a la vez que se promulgaba la ley, Sagasta negociaba con el Vaticano que a ninguna orden religiosa se le negaría la autorización. A José Canalejas, joven promesa del partido liberal de Sagasta, esto le pareció una comedia y abandonó el gobierno. Su pedigrí anticlerical había subido puntos. Con el antecedente de 1901, Canalejas planteó la famosa Ley del Candado, aprobada en 1910, que restringía la libertad de las órdenes religiosas en España. En la línea iniciada por Canalejas seguiría el conde de Romanones, ministro y jefe del gobierno en varias ocasiones, que se declaraba católico. Estas medidas se insertaban en una política de tolerancia religiosa promovidas por los liberales para contener el empuje anticlerical y hacer compatible la confesionalidad del Estado —que nunca cuestionaron— con una cierta libertad religiosa[8].

La reforma del artículo 11 de la Constitución para terminar con la confesionalidad del Estado sería una de las banderas de los republicanos moderados y del ala izquierda de los liberales. En 1922 se formó el último gobierno constitucional que incluía a republicanos reformistas y contenía en su programa una reforma del famoso artículo[9]. La dictadura de Primo de Rivera (19231930) lo impidió, volviéndose a una etapa de creciente influencia clerical y mantenimiento a ultranza de la confesionalidad, lo que nada favoreció a la Iglesia y contribuyó a identificarla con la decadente estructura política del país que caería de un soplo el 14 de abril de 1931.

Los problemas del catolicismo español crecieron durante el período 1898-1931, tras la etapa plácida anterior. Fenómenos que parecían olvidados surgieron con fuerza, como la quema de edificios religiosos durante la Semana Trágica (1909) en Barcelona[10], o los atentados anarquistas contra la Iglesia como la bomba contra la procesión del Corpus en Barcelona (1896) o el asesinato del cardenal Soldevila de Zaragoza (1923). La prensa y propaganda anticlerical se hizo más descarada y agresiva. Es el caso de Alejandro Lerroux, quien no vacilaba en clamar:

«Jóvenes bárbaros de hoy, entrad a saco en la civilización decadente y miserable de este país, destruid sus templos, acabad con sus dioses, alzad el velo de las novicias y elevadlas a la categoría de madres para virilizar la especie, penetrad en los registros de la propiedad y haced hogueras con sus papeles para que el pueblo purifique la infame organización social [...]. El pueblo es esclavo de la iglesia: vive triste, ignorante, hambriento, resignado, cobarde, embrutecido por el dogma y encadenado por el temor al infierno. Hay que destruir la iglesia»[11].

A la Generación del 98 siguió la llamada Generación del 14[12]. La mayor influencia en esta generación fue la del pensador francés Ernest Renan, cuyo influjo en Ortega es bien conocido. En 1871, Renan publica Reforma intelectual y moral de Francia, en donde propone su proyecto regeneracionista para el país vecino. En su obra constata la decadencia francesa (derrotada por Alemania en Sedán en 1870), causada por la mediocridad de sus políticos y una democracia mal practicada. Para regenerar Francia hace falta una minoría dirigente, capacitada y con poder que, según Renan, debería ocupar los escaños de una cámara de notables, superior a la cámara elegida por sufragio universal. La educación y la enseñanza son el pilar de la reforma: educar al pueblo y, además, seleccionar estas minorías dirigentes.

Las ideas de Renan no son muy distantes de las sostenidas por los institucionistas españoles[13]: la regeneración moral de España pasaría por la educación y por la necesidad de seleccionar esta minoría dirigente capaz de

modernizar España. La regeneración pasa por el conocimiento científico racional (Renan era un filósofo racionalista), difundido por la educación que ha de responder a unos planes de estudios racionalistas tanto en la enseñanza media como en la Universidad, lugar que ocupa un relevante papel en el proyecto modernizador de los hombres de la Generación del 14. Para tirar adelante este proyecto hay un estorbo: la Iglesia que domina la educación de las clases medias, vivero de las minorías dirigentes. Vuelve a surgir el anticlericalismo clásico de la izquierda revestido ahora no tanto de la crítica al poder clerical sino contra la influencia eclesiástica en la educación, como si en los colegios religiosos no se enseñara ciencia[14]. La crítica más despiadada a la educación religiosa la hizo Ramón Pérez de Ayala (1880-1962) con su obra AMDG (1910), en la que caricaturiza la vida en un colegio de jesuitas, orden religiosa paradigma de la antimodernidad y blanco de todos los ataques anticlericales.

La Generación del 14 es más netamente liberal que la del 98. Sus hombres tienen un perfil más académico (la mayoría son profesores); son más europeos (muchos han gozado de becas para estudiar en el extranjero); más posibilistas y menos nihilistas y rebeldes que los del 98; y más racionalistas. La influencia del irracionalismo de Nietzsche ha pasado y ahora los maîtres à penser son Ernest Renan, Edmund Husserl, William Dilthey y otros. Se puede decir también que esta generación es la más europea de la historia española, la que ha tenido más oportunidades —y las ha aprovechado— para estudiar en universidades europeas.

Sin duda la gran figura de la Generación del 14 será José Ortega y Gasset. El anticlericalismo de Ortega dista mucho del visceral y populista de Lerroux o del de publicaciones groseras y hasta calumniosas. Está en la línea del krauso-institucionismo tan en boga en ciertos intelectuales. El mismo Ortega cree en Dios, dice que el agnosticismo es «miope» y siente un gran respeto hacia la religión. Su mujer es católica practicante y educa a sus hijos en los ritos de la Iglesia. Pero para él Dios sólo es un tema filosófico. Digamos que su Dios es una especie de ser supremo al estilo de los deístas de la Ilustración. Su respeto hacia la religión es exquisito y nunca caerá en el anticlericalismo agresivo de la Segunda República, a la que criticará. El problema religioso es para Ortega el de las relaciones entre ciencia y fe, ciencia y religión[15]. En su modelo secularizador

la religión era considerada un obstáculo. En la senda de Giner y la Institución, con la que colaboró, Ortega fue un adalid de la escuela laica y de una educación en la que la religión no cabía[16].

En plena campaña contra la Ley del Candado, Ortega animó al socialismo español a ir más allá en su anticlericalismo visceral y profundizar en una lucha más decidida por lo que Vicente Cacho ha llamado la «moral de la ciencia», por una reforma social —sobre todo cultural y educativa— que tuviera como objetivo fundamental una educación científica y laica, no necesariamente anticlerical ni anticristiana[17]. Por eso, su anticlericalismo no fue nunca visceral, pero sí fue decidido aunque se fue matizando con el paso de los años[18]. Probablemente la actitud integrista de algunos católicos abonaba el terreno, pero Ortega se dejó llevar en este campo por un poco comedido sectarismo, compatible con un respeto hacia los ambientes católicos ilustrados, algunos de los cuales compartían su programa modernizador.

Durante el período 1898-1914 la desunión entre los católicos españoles continuó: mientras unos aceptaban con mayor o menor entusiasmo el régimen liberal, otros, los carlistas y los integristas, se oponían duramente. Si León XIII hubo de intervenir para serenar los ánimos, el papa Pío X (1903-1914) se vio obligado a seguir por la misma senda dedicando la encíclica Inter catholicos Hispaniae (20 de febrero de 1906) al mismo tema. En este caso, el encono entre los católicos tuvo dos protagonistas: carlistas y jesuitas. Los primeros a través del diario El Siglo Futuro y los segundos a través de su revista Razón y Fe. El debate fue a cuenta de la teoría del mal menor, que los jesuitas defendían como argumento para la colaboración de los católicos en la política liberal, es decir, la vieja idea de la tesis y la hipótesis. Razón y Fe se había hecho esta pregunta: ¿es lícito a un católico votar a los liberales? En dos artículos se daba respuesta, aplicando la doctrina del mal menor, pero aceptando que no se puede tratar de mal católico a un católico liberal, siempre que sea para evitar males mayores. Los integristas se lanzaron en tromba contra los jesuitas, y el Papa, en su encíclica, reconocía que los dos artículos no contradecían la doctrina de la Iglesia[19]. Como la intervención papal no fue atendida por los antiliberales, la Santa Sede hubo de actuar de nuevo en forma de instrucciones a los católicos españoles, en las que se reiteraba que la participación de los católicos en los

partidos políticos dinásticos no era condenable.

El primer gobierno regeneracionista que se constituyó tras el Desastre del 98 está presidido por un liberal conservador —sustituto del asesinado Cánovas— y ferviente católico: Francisco Silvela (1843-1905), que había sido un disidente dentro del partido conservador y declarado anticanovista, partidario de una regeneración del sistema político corrompido por el caciquismo. Aureolado por su afán reformista y renovador, con fama de honesto[20], formó su gobierno, que duró año y medio, con un programa que sólo consiguió algunos logros de los varios propuestos[21]. Silvela pertenecía a una familia de raigambre liberal (desde su abuelo, que fue afrancesado y exiliado) partidaria de un liberalismo conservador al estilo canovista, pero marcadamente distante del integrismo reaccionario[22]. A lo largo de su vida política Silvela fue evolucionando desde un liberalismo clásico hacia otro más social, remarcando la necesidad de un conservadurismo con capacidad de adaptarse a las nuevas demandas sociales[23].

Silvela abogaba por un renacimiento de la moral social cristiana más que por un catolicismo a la defensiva. Precisamente su nombre era uno de los que barajaba el cardenal Cascajares para liderar su proyecto de partido católico[24]. Su gobierno fue el primero en aprobar las primeras leyes sociales de la historia de España, inspiradas en el catolicismo social —consagrado por la encíclica de León XIII Rerum novarum— que ya estaba dando sus frutos. Silvela se aproximaba de esta manera a los krausistas que también sentían honda preocupación social, como Gumersindo de Azcárate[25]. En el gobierno regeneracionista de 1899-1900, contó como ministros a Alejandro Pidal, el hombre de la Unión Católica, y al general Polavieja, esperanza del sector más próximo al cardenal Cascajares. Pero su política no fue especialmente clerical, excepto algunas satisfacciones simbólicas a la Iglesia en materia educativa[26].

El gobierno Silvela de 1899 tenía como ministro a Eduardo Dato (1856-1921), católico y liberal. Dato fue diputado en todas las legislaturas. Era uno de los abogados más prestigiosos incluso de ámbito internacional, como lo demostró el ser nombrado asesor jurídico de los Rotchild. Abandonó la abogacía para

dedicarse a la política. En su actividad profesional, aun teniendo un reputado bufete, Dato fue siempre un hombre extraordinariamente honrado e incluso austero[27]. En 1902 ocupó la cartera de Gracia y Justicia. Durante el gobierno largo de Maura (1907-1909), al no ocupar ningún cargo ministerial, fue nombrado alcalde de Madrid (1907) y, después, presidente del Congreso, en 1908. Tras la negativa de Maura, Dato accedió a formar un gobierno conservador en 1915. Sería presidente del gobierno nuevamente en 1917 y en 1921. Siendo jefe del gobierno, el 8 de marzo de 1921, fue asesinado en Madrid.

Si por algo destacaría Dato, a causa de su catolicismo, es por su honda preocupación social. Fue el iniciador de la legislación social española y en todos sus gobiernos se aprobaron leyes encaminadas a establecer el papel moderador del Estado en las relaciones laborales. La legislación laboral española se inaugura bajo el gobierno conservador de Silvela, de la mano de un significado católico social-liberal, Eduardo Dato, con dos leyes: la Ley de Accidentes del Trabajo, conocida como «Ley Dato», y la Ley de Condiciones de Trabajo de las Mujeres y los Niños[28]. Dato fue el principal exponente, dentro del partido conservador, del nuevo liberalismo humanista de origen católico. «Yo no soy socialista, ni individualista, soy intervencionista», decía Dato, resumen exacto de su pensamiento. Y tuvo que luchar denodadamente, dentro incluso de su propio partido, para sacar adelante estas leyes. En conversación con un periodista, Dato le reconocía:

«No quiero enumerar las dificultades con que tuve que luchar para obtener la aprobación de la ley de accidentes de trabajo, incluso en el seno del partido conservador y en la propia comisión parlamentaria»[29].

Dato, que nunca dejó de ser un liberal, pertenecía ya a una generación que había visto las consecuencias negativas de un liberalismo económico muy desregulado. Por ello, es consciente de que las viejas ideas de un liberalismo basado en el «laissez faire, laissez passer» ya no sirven:

«Quien entregado al estudio del derecho clásico penetre por primera vez en el terreno del novísimo, experimentará una sensación de extrañeza y desconocimiento. Verá rotas las normas fundamentales que leyó en los libros y escuchó en las aulas [...] y contemplará en tierra, acaso con espanto y dolor, lo que había creído como verdad jurídica revelada»[30].

Este nuevo enfoque del derecho, basado en una incipiente noción de derechos sociales, le viene a Dato de su catolicismo, siendo la figura, dentro del tránsito del liberalismo del XIX al XX, que mejor representa el interés por situar la llamada cuestión social en el centro del discurso político[31]. Y fue también un adelantado en el derecho laboral español: la Ley de Accidentes de Trabajo incorporó en la legislación española una nueva teoría sobre la responsabilidad patronal que tan sólo siete Estados europeos habían incorporado, y suponía una auténtica revolución jurídica.

Su último gobierno (1920-1921) fue el más activo en legislación social. En mayo de 1920 se creó el Ministerio de Trabajo. En junio de ese año hubo una revisión de alquileres para evitar los aumentos abusivos, y se crearon las Juntas de Fomento y Casas Baratas. En enero de 1921 se dictó un Decreto para la aplicación del Seguro Obligatorio, y quedó designada en Cortes una Comisión Permanente de Trabajo y Legislación Social.

Continuador de la obra de Dato, aunque con un perfil propio también en el ámbito del catolicismo liberal con preocupación social, destaca Antonio Maura (1853-1925). Hombre controvertido, Maura es una de las figuras más apasionantes del liberalismo español, el verdadero regenerador del conservadurismo liberal español, con un proyecto claro y definido de regeneración política del sistema de la Restauración, la revolución desde arriba tan querida para los regeneracionistas. Es, como ha escrito B. Pendás, el primer conservador moderno de la historia española[32].

Maura provenía del partido liberal de Sagasta, que lo hizo ministro de Ultramar

en 1892 defendiendo la autonomía de la isla de Cuba, proyecto que fue rechazado por las Cortes. En 1894 es ministro de Gracia y Justicia, también con Sagasta de presidente. La crisis del 98 lo aleja del partido liberal encabezando, junto a su cuñado Germán Gamazo, la disidencia interna en el partido sagastino. Rompe con Sagasta en 1901 para incorporarse al partido conservador, cuya jefatura ejercerá a partir de 1903. Así que de Maura no se puede negar su raigambre totalmente liberal. Según Pabón, fue el liberal más convencido, sincero y profundo de su época[33]. Pero Maura, como antes Silvela, no es un liberal doctrinario a la vieja usanza, ni tan siquiera a la de Cánovas. Consciente de la crisis del liberalismo y del sistema de la Restauración, Maura buscará la renovación del liberalismo clásico, aportando elementos del catolicismo social y del krausismo. Del primero saldrá la importancia de la cuestión social en sus gobiernos, concretada en medidas legislativas que van terminando con el liberalismo individualista y el capitalismo del laissez faire, laissez passer. Del krausismo[34] recibirá su interés por el organicismo (también presente en el catolicismo social) y por el voto corporativo como fórmula de combatir el caciquismo.

En 1902 se planteaba en las Cortes el primer proyecto de Ley de Huelga que no llegaría a aprobarse hasta el gobierno largo de Maura (1907-1909), el 27 de abril de 1907, y que estuvo en vigor hasta 1931. La ley reconocía tanto la huelga como el lock-out siempre que fuera por motivos profesionales y se regulaban las condiciones para ejercer el derecho a la huelga. Un trascendental paso hacia la previsión social fue la creación, en 1908, durante el gobierno largo de Maura, del Instituto Nacional de Previsión, antecesor inmediato de la Seguridad Social, ya que con aquel nombre subsistió hasta 1977. Su primer presidente fue Eduardo Dato en reconocimiento al iniciador de la legislación social en España. A partir de esta fecha fue desarrollándose la legislación española de previsión social.

Maura era un liberal de pensamiento y un católico de creencias profundas. Tenía una capilla privada en su casa. Desde los sectores anticlericales se le tildaba de santurrón, beato, esbirro de los jesuitas, pero desde el lado tradicionalista, de ser un revolucionario y un católico tibio[35]. Hasta el mismo nuncio no comprendía cómo un católico podía actuar políticamente como lo hacía él. Pero Maura ni fue un clerical ni un revolucionario, aunque consideraba el catolicismo «la médula

histórica de nuestra nacionalidad»[36]. Fue un liberal innovador y un católico convencido, pero libre de un clericalismo que impedía actuar de acuerdo con su conciencia católica para tomar las decisiones que, en el orden temporal, puedan ser las más adecuadas. Y procuró siempre no mezclar a la Iglesia, dejando siempre a salvo su responsabilidad personal que, aunque sea la de un católico, no es la «oficial» de la Iglesia. Para Maura, los políticos que se hacían pasar por paladines del catolicismo eran como esos hijos aduladores que quieren obtener una mejor herencia[37]. Siendo un político inequívocamente católico, siempre tuvo muy en cuenta los intereses del Estado. En realidad, los eclesiásticos no consideraban en absoluto que el partido conservador de Maura fuera su partido. Y Maura, que era profundamente católico, no era en cambio clerical en el sentido preciso del término[38]. No dejó de proclamar su convicción de católico y liberal, sin mezclar los planos, diciendo en respuesta al tradicionalista Nocedal:

«Toda mi vida he creído que el Estado comete un gran error, además de una gran violencia, cuando usa su fuerza y sus medios para contrariar el sentimiento religioso, que en España equivale al catolicismo; pero jamás, jamás he mezclado el catolicismo con las cuestiones de Derecho Público, ni con la vida política»[39].

Uno de los objetivos principales de Antonio Maura era regenerar no sólo el país (su proyecto se inserta en el regeneracionismo posterior al 98), sino también regenerar el anquilosado y oligárquico partido conservador, convertirlo en una masa movilizada y competitiva, base de lo que María Jesús González[40] ha llamado la socialización conservadora, luchando contra la desafección hacia la política, el parlamentarismo y el propio liberalismo de amplias masas sociales. Además, el anticlericalismo de nuevo cuño que estaba surgiendo a principios del siglo XX era un motivo más para socializar a las masas católicas en un proyecto liberal pero no laicista. Pero en este punto Maura fracasó: la cultura política de muchos católicos no era, precisamente, muy liberal y, además, no pocos desconfiaban de Maura. Además, ¿para qué necesitaban movilización si el sistema caciquil ya les aseguraba el disfrute del poder? El proyecto maurista, además, suponía que los principios católicos complementaban a los políticos, pero en ningún caso estos últimos se supeditaban a los primeros[41]. Maura tenía clara la autonomía del Estado y del orden temporal, algo que muchos católicos de su tiempo no entendían.

En 1913 Maura sorprendió a todo el mundo, y a su partido, exigiendo al rey una rectificación del turno entre conservadores y liberales, lo que le llevó a un distanciamiento del monarca y de su propio partido, el liberal conservador. Consecuencia de este hecho fue el surgimiento del llamado maurismo. En noviembre de 1913 se celebró en Bilbao una asamblea de la que surgió el maurismo como grupo político diferenciado[42] y como primer gran movimiento de masas de la derecha española, con un gran componente de defensa del catolicismo frente al embate anticlerical de aquellos años. El iniciador del movimiento maurista fue Ángel Ossorio y Gallardo (1873-1946), identificado con un programa en defensa de una democracia católica, monárquica, conservadora pero liberal[43]. La evolución del maurismo fue compleja, pudiéndose distinguir dos grandes corrientes: la que, con la ayuda de algunos tradicionalistas, acabará en una derecha autoritaria, y la corriente fiel al liberalismo, capaz de profundizar en la reforma social y en la democracia. Esta última es la representada por Ossorio y Gallardo, figura central del catolicismo social y liberal del primer tercio del siglo XX, que llegará a ser amigo personal de Manuel Azaña. Era jefe del partido liberal conservador en Zaragoza, cargo del que dimitió para ponerse al frente del movimiento, unitario al principio, dividido con el paso del tiempo, precisamente por la inquebrantable adhesión de Ossorio a las instituciones liberales.

En la asamblea fundacional del movimiento en Bilbao, Ossorio pronunció un discurso que sería el programa inicial del maurismo. El primer punto programático era el catolicismo, ya definido por Maura como medular junto a la monarquía constitucional. El programa tenía también un marcado acento social, exigiendo una legislación protectora de los obreros. Las discrepancias internas obligaron a Ossorio a marcar distancias con quienes consideraban su programa excesivo. En una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid en 1921[44], distinguía entre «derechas de ideas» y «derechas de intereses», las primeras se fundamentan en el catolicismo y en su vertiente social, que obliga a las reformas y a la legislación a favor de los más necesitados; de las segundas decía:

«Los que crucificaron a Jesucristo eran las derechas de su tiempo, y si hoy se

repitiera el milagro de que Jesucristo volviera a cruzar las calles y llevase en la mano el látigo con el que azotó a los mercaderes, las derechas de intereses le volverían a crucificar»[45].

El contenido social del programa era bien patente: función social de la propiedad y, para ello, Ossorio proponía hacer tributar los bienes improductivos de todas las clases; una ley que permitiera la expropiación de los bienes inmuebles que no se utilizan de acuerdo con su naturaleza y la flexibilización de los arriendos, evitando los alquileres, sobre todo rústicos, claramente gravosos, con facilidades de acceso a la propiedad de los arrendatarios[46]. Y no sólo contenido social, también Ossorio le dio a su programa un sesgo democratizador, crítico con el caciquismo. Así pues, Ossorio será veterano precursor de la democracia cristiana en España, como lo ha llamado Hilari Raguer[47].

Silvela y, sobre todo, Dato, Maura y Ossorio se integran en la corriente del llamado catolicismo social[48]. Aunque el arranque formal del movimiento puede fecharse con la encíclica Rerum novarum (1893), sus orígenes y manifestaciones tempranas son bastante anteriores. No hay que confundir catolicismo liberal con catolicismo social, ya que este último puede ser liberal o antiliberal. Es más, entre no pocos católicos sociales, la culpa de los males de la clase obrera sólo puede atribuirse a las desigualdades generadas por el liberalismo[49]. En la base del catolicismo social late una visión organicista de la sociedad[50], opuesta al individualismo liberal, un organicismo que compartían con los krausistas y que, en ambos casos, tenía como finalidad conseguir la armonía social, alejada de la lucha de clases predicada por el socialismo.

La preocupación por la llamada cuestión social es anterior a la famosa encíclica de León XIII. Balmes ya había señalado el problema y católicos liberales como Andrés Borrego habían empezado a darle una dimensión social al catolicismo liberal. La acción de los católicos para paliar la desigualdad generada por el incipiente capitalismo es, por otro lado, muy temprana. Las Conferencias de San Vicente de Paúl fueron introducidas en 1849[51]. Los Círculos Obreros fundados por el padre Vicent son la primera manifestación de asociacionismo

socialcristiano desde la filosofía armonicista[52] (los Círculos agrupaban tanto a obreros como patronos) y con un marcado paternalismo. Pero el impacto de la Rerum novarum marcó una nueva etapa: se puede hablar de un verdadero despegue del catolicismo social español que incluye un primer intento de organización y coordinación a nivel nacional de las iniciativas y de la propaganda: traslado a Madrid del Consejo Nacional de Corporaciones Católico-obreras y fundación de la Revista Católica de Cuestiones Sociales[53]. Este despegue se efectúa también desde otra perspectiva: la ideológica, ya que se pasa de una concepción puramente caritativo-benéfica a otra claramente social, con planteamientos y propuestas programáticas de reforma de la sociedad.

No todas las iniciativas nacidas al calor de la doctrina social de León XIII tuvieron un carácter liberal, además de social. La más importante creación del catolicismo social español, iniciativa del segundo marqués de Comillas, fue la Asociación General para el Estudio y Defensa de los Intereses de la Clase Obrera (1895), que patrocinó círculos obreros, sociedades de socorros mutuos, centros de ocio... en una línea más tradicional, benéfica y paternalista que la iniciada por el padre Vicent[54].

El catolicismo social se orientó hacia la acción política. Una de sus primeras manifestaciones fue el Grupo de la Democracia Cristiana, cuyo manifiesto se hizo público en julio de 1917 y que tenía el respaldo del cardenal primado Guisasola. Sus impulsores no pretendían hacer un partido político, sino una especie de grupo de estudio y reflexión sobre problemas sociales para aquellos católicos que después se dedicaran a la política. Su ideario no era nada liberal, ya que defendían un corporativismo ambiguo que podría derivar en antiparlamentarismo. Sólo unos pocos de sus dirigentes podrían ser considerados sinceramente demócratas y liberales. Su principal impulsor fue Severino Aznar, primer profesor de Sociología en la Universidad de Madrid, uno de los más genuinos representantes del catolicismo social español. Fue un gran renovador del pensamiento católico, además de excelente sociólogo, iniciador de los estudios de campo y de los análisis empíricos, como, por ejemplo, de la situación de los agricultores. El Grupo de la Democracia Cristiana polemizó con el representado por Ossorio y Gallardo: los primeros eran demócratas en lo social (así entendían el término «democracia cristiana»), pero antidemócratas y

antiliberales en lo político, mientras que Ossorio se mantuvo siempre en la indisolubilidad del binomio democracia social-democracia política.

Ángel Ossorio sería también el mentor de un partido católico, con el que presentar un frente combativo contra el anticlericalismo y laicismo de algunas izquierdas[55]. Este partido sería el Partido Social Popular, fundado en 1922, que supuso una tentativa del catolicismo político para organizarse en la línea de otros partidos similares europeos, como el alemán o el italiano, con una clara orientación democrata-cristiana, es decir, leal al sistema constitucional pero partidario de reformas profundas, sobre todo en el ámbito social[56]. Entre sus impulsores estarán algunas personas que tendrán protagonismo durante la Segunda República, como Manuel Giménez Fernández, católico liberal y demócrata, aunque también se adhirieron algunos tradicionalistas posibilistas. Los fundadores hacían una manifestación expresa de respeto a la legalidad vigente, aunque admitiendo que debía cambiar mostrando su rechazo frontal al caciquismo.

El diario liberal El Sol saludaba al nuevo partido como

«único entre las derechas que muestra movilidad renovadora y una íntima correspondencia con el espíritu de los tiempos en sus ideas sociales y descentralizadoras»[57].

Fue un partido bien recibido en los ambientes intelectuales laicos por su avanzado programa social y por su aceptación sin fisuras de la democracia liberal como forma de organizar el Estado. Además, su organización interna fue colegiada, huyendo de liderazgos personalistas. Entre los ambientes carlistas, como el diario El Siglo Futuro, las gentes del partido eran calificadas de «liberales vitandos, lobos con piel de oveja, peores que los monstruos de la Comuna, que los adúlteros y los incendiarios»[58]. El partido no pasó de puro intento, ya que la dictadura de Primo de Rivera truncó su desarrollo.

En sus pocos meses de vida, el nuevo partido dio claros síntomas de división interna. Más allá del catolicismo militante y de la necesidad de la acción social de los católicos, los matices eran demasiado evidentes entre sus promotores. Mientras los provenientes del tradicionalismo, como Víctor Pradera, se inclinaban cada vez más por fórmulas corporativas y autoritarias, Ossorio mantenía su fe liberal, incluso insistía en que el partido no era oficialmente confesional[59]. El advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera ahondó las diferencias: mientras Víctor Pradera la recibió con alborozo, Ossorio mantuvo inicialmente una actitud cauta que desembocó en franca oposición, siendo uno de los pocos españoles que rechazaron la Dictadura[60]. Las disensiones acabaron por provocar una escisión en el partido: la mayoría se inclinó por colaborar con Primo de Rivera y se declararon democrata-cristianos sólo en el sentido social (fundamentalmente los que venían del Grupo de la Democracia Cristiana), mientras el grupo afín a Ossorio abandonó el partido, profundizando en la línea de una democracia cristiana social y política[61].

El catolicismo político y social de principios del siglo XX no sería comprensible sin hacer referencia a la creación, en 1909, de la Asociación Católica de Propagandistas, nacida para formar una minoría dirigente católica, siendo una réplica al movimiento institucionista creado por Giner de los Ríos, para crear una élite liberal y laica[62]. Su fundador fue el jesuita padre Ayala, pero la figura clave de la Asociación y una de las personalidades más relevantes del catolicismo político del siglo XX fue Ángel Herrera Oria. Su influencia posterior fue muy grande y proporcionó en gran medida esta élite profesional bien preparada y militante. Sin duda, la Asociación era de una modernidad indudable ya que no existía entonces en España un grupo así. Su principal órgano de expresión fue el diario El Debate, la publicación más moderna de las múltiples que salían de las imprentas católicas. El diario fue fundado en 1910, en plena campaña contra la política de Canalejas. En 1911 pasó a ser dirigido por los propagandistas y Herrera. Sus editoriales reflejaban aspectos fundamentales del ideario de la Asociación: el accidentalismo y el posibilismo políticos, alejándose así del tradicionalismo, pero también de una militancia explícitamente liberal. Los sistemas políticos son accidentales y el católico puede y debe actuar dentro de ellos en defensa de sus ideales. Nada nuevo, ya que era la doctrina defendida reiteradamente por León XIII. Así se definía el diario en su primer editorial de la

época de Herrera:

«El Debate no firma en ninguno de los partidos políticos organizados, no es dinástico ni antidinástico, pero pretende, dentro de los límites de la cordialidad más efusiva, colaborar con los colegas que militan en los partidos católicos en la empresa de defender los derechos de la Iglesia y los intereses de la patria»[63].

Herrera Oria será uno de los grandes modernizadores del catolicismo español, al que pretendió asimilar al europeo. Cambó sintetiza muy bien al personaje y su proyecto con estas palabras:

«Curioso destino el de este hombre que, dotado de enormes cualidades para la acción —talento, dinamismo, dotes de seducción, tenacidad, abnegación, conocimiento de los hombres...—, las consagró todas a crear en España unas derechas tolerantes, cultivadas, sinceramente católicas y caritativamente humanas y generosas. Él trabajaba para la convivencia en el mutuo respeto de todos los españoles. Era comprensivo ante todos los problemas y, especialmente, los regionales y sociales. La guerra civil significó el fracaso de su obra. Por fortuna para él, antes de que se produjera el cataclismo había ya emprendido la carrera del sacerdocio para consagrarse íntegramente a Dios»[64].

Los proyectos políticos de Herrera, la formación de un gran partido católico, accidentalista y posibilista, no cuajarán hasta la Segunda República. Al estudiar este período volveremos sobre el personaje y su obra.

Es precisamente en este contexto de nuevo catolicismo social en donde hay que situar el liberalismo renovado de Eduardo Dato y Antonio Maura, y de quienes van a seguir este camino de aunar catolicismo, liberalismo y reforma social desde el Estado, como Ossorio y Gallardo. Evidentemente, otros católicos defenderán también la reforma social, pero desde otra visión política que ya no

es la liberal[65]. Una de las más importantes realizaciones de este nuevo enfoque será la creación por parte del Estado de una Comisión de Reformas Sociales en 1883, por un gobierno liberal. Su denominación exacta era: Comisión con objeto de estudiar todas las cuestiones que directamente interesan a la mejora o bienestar de las clases obreras, tanto agrícolas como industriales, y que afectan a las relaciones entre el capital y el trabajo[66]. El artífice de la Comisión de Reformas Sociales fue Segismundo Moret, ministro liberal de la Gobernación en el gobierno presidido por Posada Herrera. Pero su verdadero inspirador fue el krausista Gumersindo de Azcárate, que será secretario de la Comisión. Aunque inicialmente la presencia krausista fue casi abrumadora, posteriormente fue más equilibrada la composición del organismo, al formar parte de ella los católicos sociales.

Por decreto de 23 de abril de 1903, un gobierno conservador presidido por Maura convierte la Comisión de Reformas Sociales en Instituto de Reformas Sociales, con mayores competencias que su antecesor. La idea de crear el Instituto partió de un proyecto inicial de Canalejas, ministro de Agricultura en el gabinete liberal de 1902, de creación de un Instituto del Trabajo. El Instituto de Reformas Sociales, que recogía gran parte de la propuesta de Canalejas, disponía de un nuevo modelo organizativo, ya que, además de los vocales nombrados por el gobierno, había otros representantes de asociaciones patronales y sindicales, dando así voz a la representación obrera (6 vocales de los 12 no nombrados por el gobierno). La participación fue ampliada tras la reforma de 1919. Su artífice y secretario fue Gumersindo de Azcárate y lo fue hasta su muerte (1917).

La figura más controvertida del catolicismo liberal de principios del siglo XX y, a la vez, el introductor de un nuevo liberalismo más moderno y humanista fue José Canalejas (1854-1912), verdadero sucesor de Sagasta al frente del partido liberal. Canalejas nace en El Ferrol, pero, desde los dos años, vive con sus padres en Madrid. En 1871 obtiene la licenciatura de Derecho Civil y Canónico y en Filosofía y Letras. Un año más tarde obtiene el doctorado en ambas facultades. Oposita a cátedra de Literatura pero es vencido por Menéndez Pelayo. De la lucha con Menéndez Pelayo nace una cordial amistad entre ambos. En 1910, siendo Canalejas presidente del Consejo de Ministros, lo nombra senador vitalicio.

Al no seguir la carrera académica se dedica brillantemente a la abogacía. Fue inicialmente simpatizante republicano, demócrata convencido, para recabar en las aguas más seguras del partido liberal, en cuya ala izquierda se sitúa. Aunque en torno a 1897-1898, fue tentado por el regeneracionismo de Polavieja[67], que sería para él un punto negro para su pedigrí izquierdista; incluso mantuvo contactos con el cardenal Cascajares[68]. En 1883, Canalejas —diputado desde dos años antes— ocupa la Subsecretaría de la Presidencia del Consejo de Ministros. Cinco años más tarde es ministro de Fomento. El primer cargo lo obtiene en el gobierno Posada Herrera. El segundo, bajo la presidencia de Sagasta. A finales del mismo año de 1888, Canalejas pasa del Ministerio de Fomento al de Gracia y Justicia. En el Ministerio de Gracia y Justicia, Canalejas se revela como íntegro y puro jurista. Desaparece todo favoritismo en nombramientos y ascensos judiciales. Respetuoso con la independencia del poder judicial, defiende siempre a magistrados y jueces de toda clase de maniobras y asechanzas políticas, e impone, en todo caso, el prevalecimiento de la autoridad judicial sobre todo género de poderes caciquiles. Ocupó también los ministerios de Hacienda y de Agricultura, Industria, Comercio y Obras Públicas.

Entre 1898 y 1910, Canalejas se convirtió en la estrella ascendente del partido liberal. Supo proponer un renovado proyecto político al anquilosado partido sagastino[69]. La influencia anglosajona (el neoliberalismo inglés) y la krausista (a través de su tío Francisco de Paula Canalejas) constituyen elementos clave de su pensamiento político, junto con el catolicismo social y renovador de León XIII[70]. Fue uno de los políticos mejor informados de la Restauración. Sus viajes a Estados Unidos y Cuba (1897) y por Europa contribuyeron a su preparación política y le instaron a introducir en España modos y usos de la política americana. Fue así el principal renovador del liberalismo español, un verdadero liberal-demócrata, «en busca de un espacio político propio y de planteamientos renovadores, en los que la cuestión religiosa jugará el papel destacado», como ha escrito uno de los estudiosos de su política religiosa[71]. El 1910 el rey, cansado de Moret y Montero Ríos, le encarga formar gobierno. Pronto hubo buena sintonía entre ambos (a pesar del republicanismo inicial de Canalejas). Su obra de gobierno se truncó el 12 de noviembre de 1912 cuando fue asesinado en la Puerta del Sol de Madrid.

El punto de partida del canalejismo es la soberanía del Estado frente a cualquier otra mediación. Eso se traducía, como en Maura, en atacar el caciquismo, pero en Canalejas adquiría un nuevo tinte ideológico: el anticlericalismo, a pesar de que Canalejas era católico y disponía de un oratorio privado en su casa de la calle Huertas de Madrid, en que oía habitualmente misa[72]. Era, pues, paradójicamente, un anticlerical católico.

El anticlericalismo de Canalejas no es similar al de republicanos masones como Pérez Galdós, Blasco Ibáñez o al furibundo de Alejandro Lerroux. En primer lugar, Canalejas no es ni antirreligioso ni mucho menos anticatólico. Ni tan siquiera planteó una separación de la Iglesia y el Estado. Su anticlericalismo era, sobre todo, esto: negativa al excesivo poder clerical sobre el Estado que en su concepción moderna debía ser laico, aunque no laicista. Su objetivo era desclericalizar el Estado, sin que eso supusiera «descatolizar» la sociedad. Bajo su mandato se celebró en Madrid el Congreso Eucarístico, al que el gobierno dio todas las facilidades, fue clausurado por el rey y a la procesión final fueron invitadas las mesas del Congreso y el Senado, presenciándola desde sus respectivas sedes[73]. Conocía perfectamente el pensamiento católico europeo y sus diversas manifestaciones. Es probable que tuviera algunas simpatías hacia el modernismo religioso[74]. En todo caso era

«un católico sincero y practicante, pero también un hombre de Estado, consciente de la necesidad de hacer frente a un movimiento eclesiástico obsesionado por recuperar la unidad católica perdida, por mantener una supuesta identidad entre el espíritu católico y la nacionalidad española, y, en definitiva, por restaurar un anacrónico y arcaico régimen de cristiandad»[75].

El mismo Canalejas ha explicado sus intenciones. Cuando defiende la separación de la Iglesia y el Estado, queda claro que

«separación, independencia, aquella Estrella polar a la que aludía un manifiesto de ministros liberales, no quiere decir divorcio ni mucho menos»[76].

En su proyecto se secularización del Estado,

«subsistiría el catolicismo como Religión del Estado, respetaríamos la propiedad y las jerarquías de la Iglesia, mantendríamos relaciones diplomáticas con la Secretaría de Estado del Vaticano»[77].

La política religiosa de Canalejas se sustanciaba en la famosa Ley del Candado[78]. La ley constaba de un solo artículo que obligaba a las congregaciones religiosas, mientras no se dictara una nueva ley, a requerir una autorización gubernativa que no se concedería si un tercio de los miembros de la congregación eran extranjeros, con lo que se quería frenar la llegada de religiosos franceses a España. Por lo tanto, la ley no suprimía ni cerraba el normal desarrollo de las órdenes, tan sólo les exigía la autorización gubernativa. La Iglesia consideraba a todas las congregaciones amparadas por el concordato y, por lo tanto, exentas de este permiso. La ley motivó una de las protestas masivas más importantes de la opinión católica[79], lo que obligó a Canalejas a negociar secretamente con el Vaticano[80], es decir, lo mismo que tanto había criticado a Sagasta. Finalmente pasaron los dos años y otros dos (la vigencia de la ley se prorrogó) sin nueva ley de asociaciones, con lo cual las cosas quedaron como estaban. Su visión de las órdenes religiosas seguía siendo, esencialmente, la del liberalismo progresista decimonónico: «más iglesias rurales y más escuelas, más talleres y menos conventos».

En el campo de la enseñanza, las medidas secularizadoras de Canalejas fueron parcialmente llevadas a la práctica. Ya en 1901, el ministro liberal de Instrucción Pública, conde de Romanones, había proclamado solemnemente la libertad de cátedra, lo cual era una obviedad ya que a estas alturas a nadie se perseguía por enseñar al margen de la doctrina católica. Canalejas, en la misma senda, privó a los párrocos del derecho a supervisar la enseñanza religiosa y moral en las

escuelas privadas, potestad que prácticamente no se ejercía. Desde el gobierno, además, se propiciaba una lectura lo más liberal posible del artículo 11 de la Constitución, enfatizando menos en la confesionalidad del Estado y más en la tolerancia religiosa. Otra de las normas que propició fue la sustitución de la fórmula de juramento por la de «prometer por mi honor», a voluntad de quien prestaba el juramento[81].

No llegó más lejos Canalejas, entre otras razones porque su programa secularizador no pretendía eliminar a la Iglesia de la vida pública ni mucho menos la religión. Su proyecto secularizador —influido por el institucionismo— sólo pretendía recortar el clericalismo imperante en la España de la Restauración. Su objetivo no era muy distante del regalismo de tan larga tradición española: se prefería una Iglesia sometida al Estado más que una Iglesia verdaderamente libre. El radicalismo religioso anunciado por Canalejas no había sido tanto, y en opinión del diputado Salvador Canals, de orientación maurista,

«no había hecho casi nada; una autorización a un pequeño número de capillas evangélicas de mostrar en su fachada lo que son; una ley temporal, dando, respecto al establecimiento de nuevas casas religiosas, las reglas que el Vaticano había convenido en 1904 con un gobierno conservador; la entrega a la Cámara de Diputados de un proyecto de ley de asociación, que ha quedado en eso. Ha ciertamente enfadado a la Santa Sede, al proceder autoritariamente en estos casos y cometer deplorables incidentes diplomáticos, pero en contra ha vivido en las mejores relaciones con los prelados»[82].

En el campo de la legislación social, la obra de Canalejas busca fundamentalmente un acercamiento al pueblo llano, sobre todo a las masas que se sienten atraídas por el socialismo y el anarquismo, en un esfuerzo para asimilarlas al sistema. Dos fueron las leyes estrella de su mandato: la abolición del odiado Impuesto de Consumos (que gravaba artículos de primera necesidad) y el establecimiento de facto (de iure ya existía) del servicio militar obligatorio. Sobre el Impuesto de Consumos que gravaba artículos de primera necesidad, el

mismo Canalejas lo había calificado de «levísimo para el rico, ruinoso y aniquilador para el proletario». De hecho el Impuesto de Consumos ya había sido suprimido por lo que respecta al trigo (1904) y en 1911 desapareció al ser sustituido por otros específicos sobre otros productos (azúcar, alcoholes, cerveza, gasolina, etc.).

Sobre el servicio militar pendía aún la famosa redención a metálico que libraba a los hijos de familias pudientes de largo y costoso servicio en filas. Canalejas, consciente de la impopularidad de esta prestación personal, decidió eliminar la redención estableciendo la igualdad de todos los ciudadanos ante el servicio militar en tiempos de guerra, corolario de su concepción liberal-demócrata.

La figura de José Canalejas levantó en su época grandes controversias, siendo la bestia negra de una parte del catolicismo español. Con el tiempo, su proyecto ha sido juzgado con mayor equidad. Probablemente, como ha escrito Tusell, una de sus mayores preocupaciones fue modernizar el catolicismo hispano[83]. El problema religioso, que para el político liberal era más bien clerical, sólo se resolvería en el marco de un entendimiento mutuo entre Iglesia y Estado que llevara a una cordial separación por la cual éste garantizara la independencia económica de la Iglesia y ésta gozara de absoluta libertad en un marco legal de libertad religiosa para todos los ciudadanos. Pocos le comprendieron en su época. El capuchino padre Miguel de Esplugues fue uno de ellos y consideraba que el político liberal

«era la persona más a propósito para prestar a la Iglesia y a la patria española uno de los más señalados servicios que jamás le haya prestado hombre alguno»[84].

Desde nuestra perspectiva histórica actual se puede opinar con Jesús Pabón que

«podemos sonreír al recuerdo de la campaña contra Canalejas, considerado como un típico y sectario anticatólico, y comprobar que, en la ruidosa polémica, sus discursos tienen una sincera unción religiosa; y pensar que en la inmensa protesta suscitada y en el clamor de sus manifestaciones tuvo un religioso respeto hacia todas ellas»[85].

El sucesor de Canalejas al frente del gobierno, el conde de Romanones, procuró una política religiosa más atemperada, aunque siguió adelante con otras medidas que ya estaban en el ánimo de su predecesor. El 31 de enero de 1913 anunció la compatibilidad de la asistencia de niños de padres no católicos a las escuelas públicas sin obligación de recibir enseñanza religiosa[86], ley que contaba con la comprensión de Roma, pero que fue motivo de otra gran protesta masiva en España. La medida secularizadora más importante de Romanones fue referente al matrimonio, al no exigir a quienes contraían matrimonio civil la previa apostasía de la fe católica, ya que, hasta este momento, se entendía que los católicos sólo podían contraer válidamente el matrimonio por la forma canónica. Romanones pertenecía a una familia católica, los Figueroa, y él mismo era católico practicante[87], tal como él mismo declara en sus memorias:

«Católico, sí, pero enemigo de la intransigencia religiosa y de la influencia del clero y de su intervención en la obra de gobierno: en estos fundamentales principios inspiré mi obra»[88].

En el catolicismo liberal hispano de finales del siglo XIX y principios del XX destaca, como una verdadera excepción, el caso catalán. Vicente Cacho ha llamado «catalanismo de conciencia»[89] al proceso por el cual muchos católicos catalanes, como profundización de su fe y del Derecho Público cristiano, llegan al convencimiento de la realidad nacional de Cataluña. El humus cultural del que surge este nacionalismo es un catolicismo más ilustrado y tolerante que el del resto de España.

Entre los precursores políticos de este liberalismo católico catalán destaca la

figura de Joan Mañé i Flaquer (1823-1901), gran admirador del liberalismo católico de Montalembert y del posibilismo del filósofo Jaime Balmes. Católico fervoroso, director del Diario de Barcelona, regionalista catalán más que nacionalista, empezó por ser simpatizante de la Unión Liberal y de la Revolución de 1868 para terminar en las aguas tranquilas del canovismo. Fue uno de los pocos españoles que asistieron al congreso de católicos liberales de Malinas (1863) y ésa fue también una de las grandes apuestas de su vida: inequívocamente anticarlista, luchó para aproximar el clero a las instituciones liberales y lo hizo no sólo desde Cataluña, también desde Madrid, en donde fue director de un periódico liberal y autor de libros y artículos en castellano, de tal forma que puede ser considerado como uno de los católicos liberales españoles más influyentes.

A ojos de Mané y Flaquer, el radicalismo religioso de los carlistas e integristas era responsable de las profundas divisiones del campo católico y de la situación de cisma que amenazaba a la Iglesia española, a la que León XIII se había dirigido pidiendo unidad. Por eso simpatizó con la Unión Católica de Alejandro Pidal, en la medida que podía atraer a los católicos integristas hacia la legalidad constitucional:

«Hemos creído siempre que era necesario separar la religión, no de la política, sino de los partidos [...]. Hoy vemos aprobado y bendecido nuestro pensamiento por los prelados españoles y no hemos de ocultar la gran satisfacción que nos causa este importante y trascendental acontecimiento»[90].

El catolicismo tuvo un papel primordial en el renacimiento del catalanismo político superador del regionalismo de Mañé i Flaquer, no en vano el obispo Torras i Bages llegará a construir todo un discurso catalanista basado en el papel regenerador del catolicismo, subordinando el primero al segundo.

Pero los jóvenes católicos y catalanistas que escuchaban y valoraban las ideas de Torras i Bages no iban a seguir exactamente su mismo camino. El catolicismo

era y es una característica fundamental de la historia y la sociedad catalana, pero la regeneración nacional no vendría de la religión, aunque ésta iba a tener su papel. En Cataluña no tendría un partido católico, sino un partido catalanista que respeta el catolicismo, que no se plantea ninguna contradicción con él, pero que no iba a ser confesional. El tupido asociacionismo católico iba a permanecer intacto, como parte de la rica sociedad civil, pero el partido político iba a ser neutral en lo religioso, defendiendo la pluralidad de la sociedad civil. En Cataluña no se planteaba el espinoso tema de la unidad católica[91].

Ese partido nuevo del catalanismo, liberal y nacionalista, iba a ser la Lliga Regionalista de Catalunya (1901) (Liga Regionalista de Cataluña). Sus impulsores eran todos católicos practicantes, incluso piadosos, muchos salidos de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat (Liga Espiritual de la Virgen de Montserrat), quizás la asociación católica más influyente en la Catalunya de la Restauración. A ella pertenecían Prat de la Riba, Puig i Cadafalch (los dos primeros presidentes de la Mancomunidad de Cataluña), el novelista Narcís Oller, el poeta Joan Maragall, el arquitecto Gaudí y un largo etcétera de la política y la intelectualidad catalana[92], muestra del importante influjo del catolicismo en la construcción del catalanismo político.

Enric Prat de la Riba (1870-1917) fue el gran organizador e impulsor del nuevo partido, la Lliga Regionalista. Prat provenía del tradicionalismo, al que siempre estuvo más o menos apegado. Admirador de Torras i Bages, católico ferviente que rezaba el rosario, confesaba y comulgaba con asiduidad, enseñaba el catecismo a sus hijos, pero rechazaba con energía el integrismo católico[93]. Además, Prat se abstuvo siempre de alinearse en el llamado catolicismo de cruzada, no implicándose en movimientos de agitación como los habidos contra la Ley del Candado. El programa pratiano era un catalanismo abierto, liberal y tolerante, en el que el proyecto común no es la unidad católica, sino la unidad catalana, y que quedaría resumido en sus propias palabras:

«Una Cataluña libre podría ser uniformista, centralizadora, democrática, absolutista, católica, librepensadora, unitaria, federal, individualista, estatista,

autonomista, imperialista, sin dejar de ser catalana. Son problemas interiores que se resuelven en la conciencia y en la voluntad del pueblo, como sus equivalentes se resuelven en el alma del hombre, sin que hombre ni pueblo dejen de ser el mismo hombre y el mismo pueblo por el hecho de pasar por estos estados diferentes»[94].

Así pues, los católicos fundadores de la Lliga rehusaron utilizar el catolicismo y la Iglesia como banderín de enganche político, como hacían, por cierto, otros católicos hispanos. El catolicismo tendría su lugar en la Cataluña restaurada, pero nunca la dirección de la acción política, superando así el clericalismo sedicente en otros planteamientos políticos de la época, como el maurismo o los intentos de crear un partido católico. Para Prat, la unidad católica no era una cuestión a resolver por el Estado o por el poder político, era una cuestión social, que dependería de la acción pastoral de una Iglesia a la que se iba a garantizar la máxima libertad. En este sentido, escribe Ucelay-Da Cal, Prat «era del todo liberal»[95]. Al poder político catalán restaurado le corresponde mantener la unidad cultural, la de la lengua, el derecho o las costumbres, pero la unidad religiosa debe ser tarea eclesiástica que Prat atribuye simbólicamente a Montserrat.

Este clima político obedece, como ha escrito Cacho Viu[96], a otro tipo de catolicismo, a la manera como una minoría de intelectuales nacionalistas o afín a estos planteamientos hizo presente sus convicciones religiosas, sin imponerlas, en medio de la sociedad de su tiempo. Se trata de un catolicismo tolerante, lo cual no quiere decir heterodoxo, «dado siempre a subrayar el tramo a recorrer en común con quienes no comparten la misma fe»[97]. La coalición electoral formada en 1906 y llamada Solidaritat Catalana (Solidaridad Catalana) es un ejemplo: la forman desde católicos comprometidos hasta republicanos agnósticos. Solidaritat recibió la aprobación, incluso el entusiasmo, de no pocos católicos, como el influyente lingüista y vicario de la diócesis de Mallorca Antoni María Alcover o los capuchinos, lo que motivó una dura réplica de los integristas[98]. Los obispos no se pronunciaron; algunos, como el de Barcelona, cardenal Casañas, apoyaban a Solidaritat. Los intentos de implicar a Roma en el asunto fracasaron.

Tras la temprana muerte de Prat de la Riba (1917), fue Francesc Cambó (1876-1947) el nuevo líder del catalanismo político. Cambó tenía unas raíces liberales más sólidas que Prat —su padre había sido admirador de Cánovas—, pero su catolicismo, siempre reconocido, no era tan piadoso. Su biógrafo Enric Jardí dice de él que fue un hombre de firmes creencias, de talante liberal y una religiosidad avanzada a la de su tiempo[99], pero fue extremadamente discreto y reservado en su vida privada y en la manifestación externa de sus sentimientos más íntimos[100], aunque se hizo erigir un oratorio privado en su casa[101]. El fondo católico de su pensamiento se observa en muchas de sus intervenciones políticas y de animación social. Sobre las primeras se podría destacar la conferencia pronunciada en Madrid en 1920, haciendo un balance de la Europa surgida tras la Primera Guerra Mundial. Cambó observa hasta cuatro crisis: económica, monetaria, financiera, política y moral. A ésta le da la máxima importancia, concluyendo con estas palabras:

«Los dos valores que han regido y han salvado a la Humanidad y que han inspirado la civilización que está en crisis, los únicos en que puede asentarse esa civilización son: un ideal religioso para la vida futura y un ideal patriótico para la vida actual»[102].

Cambó, como los hombres de la Lliga, no mezcló Iglesia y Estado, poder político y religioso, aunque siempre que pudo ayudó y protegió a la Iglesia. Como gran mecenas catalán financió la edición íntegra de la Biblia de Montserrat, regaló una rica reliquia del Lignum Crucis a Besalú, fue gran amigo de hombres de Iglesia como Torras i Bages, Vidal i Barraquer y Herrera Oria, al que admiraba. Con el benedictino Ubach recorrió Tierra Santa en 1925, poniéndose en contacto con la Escuela Bíblica de los dominicos de Jerusalén y con el gran biblista francés padre Lagrange; de estos contactos salió la idea de crear la Fundación Bíblica Catalana. Tuvo una estrecha relación con el capuchino padre Rupert de Manresa, que fue uno de sus pocos confidentes. Hombre de carácter prudente y alejado de cualquier extremismo, fue la persona a la que recurrió Canalejas para que mediara con el Vaticano y explicara las verdaderas intenciones de su política religiosa[103]. Un hecho poco conocido de su vida es la audiencia privada que le concedió Pío X en 1911 en plena negociación secreta sobre la Ley del Candado.

Cambó vivió una época difícil, el período de entreguerras y la Guerra Civil, en los que todo un mundo de valores compartidos hasta entonces se estaba hundiendo. Para hacer frente a la gran crisis de valores, vislumbró la necesidad de una reforma de la Iglesia que no llegaría hasta en concilio Vaticano II. Pero su diagnóstico y remedio no pueden ser más certeros y más propios de un creyente sincero, tras la hecatombe de la persecución religiosa en España:

«¡Si la mitad de los que han sabido ser mártires hubiesen sido apóstoles! [...] sólo el celo apostólico, y la caridad, mucha caridad, puede hacer la reconquista del pueblo»[104].

Un pensamiento parecido lo había mostrado unos años antes el poeta Joan Maragall (1860-1911), quizás el intelectual catalán más notable anterior a la Guerra Civil, tras el eximio Cinto Verdaguer. Maragall era un hombre de una religiosidad profunda[105], de convicciones católicas, nacionalista y liberal. Con motivo de la Semana Trágica (1909), escribió dos sonados artículos, de los que inicialmente sólo se publicaría uno: La iglesia quemada. El segundo tenía el significativo título de La ciudad del perdón. El primer artículo golpeaba profundamente la conciencia de la burguesía catalana, exteriormente católica, pero interiormente egoísta:

«Entrad, entrad, la puerta es muy abierta; vosotros mismos os la habéis abierto con el fuego y el hierro del odio: y ahora he aquí que se encuentra dentro el Misterio más grande del Amor redivivo. Destruyendo la iglesia habéis restaurado la iglesia, la que se fundó para vosotros, los pobres, los oprimidos, los desesperados... Y como la veíais cerrada, enriquecida por dentro, amparada por los que venían a dormir su corazón en la paz de las tinieblas, vosotros con vuestra pobreza y su rebelión y su desesperación, habéis embestido la puerta, y en los muros tan firmes ha abierto la brecha, y la habéis reconquistado. Y a nosotros, sus ministros, habéis devuelto, con la persecución, la antigua dignidad, y a nuestra palabra la eficacia con vuestra blasfemia»[106].

En el segundo artículo, Maragall se refería al proceso y posterior ajusticiamiento del anarquista Ferrer i Guardia, sin que nadie moviera un dedo pidiendo su indulto. Atacaba duramente a la biempensante burguesía barcelonesa que miraba para otro lado mientras se celebraban los procesos de Montjuïc contra anarquistas y otros imputados, muchos de ellos inocentes de haber participado en la Semana Trágica. Al director de La Veu de Catalunya, Prat de la Riba, no le pareció adecuado el artículo, agresivo contra los lectores asiduos del diario en el que ya se había publicado, tras no pocas dudas, el primero de los artículos.

Los católicos liberales citados anteriormente son liberal-políticos, son leales al liberalismo y a los dogmas esenciales del catolicismo, no se plantean incompatibilidad entre su fe y la razón o la ciencia. Junto a ese catolicismo liberal, está el liberal-racionalista, que parte de la contraposición entre fe y razón, o entre fe y ciencia, sobre todo en una época muy marcada por el positivismo científico. Ya hemos visto el primer impacto de este tipo de catolicismo liberal en España, dando lugar al krausismo y a sus consecuencias, como la Institución Libre de Enseñanza y al grupo de intelectuales que se parapetó tras ella. Como hemos visto en el capítulo primero, a principios del siglo XX surgió una nueva derivación del catolicismo liberal-racionalista en el marco de las complejas razones entre razón y fe: el modernismo.

El modernismo penetró también en España, aunque con mucha menor influencia que en otros países. Uno de sus estudiosos, Laboa, afirma que no caló entre los eclesiásticos por encontrarse muy alejados de las corrientes intelectuales de la época[107]. El primer autor modernista traducido al castellano fue el italiano Rómulo Murri (1911), mientras que Loisy no fue traducido hasta 1922 (El Evangelio y la Iglesia). Murri encarna el modernismo político[108], de ahí su interés por ciertos ambientes de la izquierda liberal española. Más difusión tuvo en España la novela de Antonio Fogazzaro, El Santo (1906), traducida en 1908 y que fue bastante leída en ambientes cultos de izquierdas e incluso católicos, como reconocen algunos religiosos de la época[109]. La novela describe elogiosamente la vida de un cura modernista, Pedro Maironi, abnegado y caritativo, que recuerda algunas críticas de Rosmini a las «llagas de la

Iglesia»[110].

El interés por el modernismo fue muy bajo en España, no estuvo articulado, incluso careció de identidad definida[111], aunque no faltaron acusaciones infundadas de modernismo contra algún teólogo plenamente ortodoxo, lo que muestra el sesgo que llegó a tener el antimodernismo[112]. Más allá de su vertiente teológica, el modernismo religioso en España es, en parte, heredero del krausismo y de la Institución; no en vano el traductor de Loisy al castellano es Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes y discípulo de Giner. Ortega, otro institucionista, leyó con gusto El Santo, y le dedicó un elogioso artículo, que termina con estas palabras que resumen la postura de estos intelectuales ante el fenómeno del modernismo:

«Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicado en El Santo, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?»[113].

La Iglesia que Ortega vislumbra tendría poco de católica: habría que «podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el intelectual moderno»[114]. El resultado sería una Iglesia vaciada de la fe, reducida por el filtrado del racionalismo, convertida en una gran multinacional de la solidaridad y poco más. Lo que Ortega no entiende, como el autor de la novela, es que los impulsos de la caridad de tantos católicos, algunos santos, han sido movidos por la fe y sin ésta difícilmente puede haber una caridad en grado heroico. Este «cristianismo cordial», como lo ha llamado Pedro Cerezo[115], es también el de Miguel de Unamuno (1864-1936), el intelectual español más próximo al modernismo, aunque no se le pueda aplicar propiamente el calificativo.

Es innegable el carácter religioso de la obra de Unamuno; es más, se diría que la religión, el problema de Dios y de la muerte, del sentido de la vida, son centrales en su obra. Pero desde una perspectiva en la que la influencia del krausismo y del protestantismo liberal es patente. El crítico norteamericano Orringer llega incluso a considerar a Unamuno un protestante liberal[116]. Como tantos otros intelectuales españoles, Unamuno fue católico practicante y hasta devoto. En 1897 sufrió una crisis espiritual, en parte motivada por problemas familiares (una enfermedad de su hijo) y su acendrada hipocondría. En este año acude a los oficios de Semana Santa en el Oratorio de Alcalá de Henares, lee cada día un capítulo del Evangelio de san Juan, la Imitación de Cristo y otros libros espirituales[117]. Tras unos años de problemas de fe, recobra el sentido de la religiosidad de su infancia. Para uno de los mejores conocedores de esta crisis, Sánchez Barbudo[118], el fondo era una necesidad imperiosa de recobrar la fe, para lo cual llegó a aceptar plenamente la Iglesia, alejar las contradicciones aparentes entre fe y razón... una especie de conversión renovada al catolicismo. Pero esta experiencia fue más sentimental que racional, y duró poco[119]. Fruto de la crisis aparece el otro Unamuno, lejos de la ortodoxia católica, pero seducido por una especie de misticismo, recobrando un cristianismo interior, casi místico. Una experiencia no muy lejana de los primeros krausistas. Así lo explica el propio autor:

«Voy quebrantando la costra, y se me va apareciendo mi hombre interior y a la luz de éste la obra del exterior. Cuando vuelvo la vista atrás y repaso mi obra se me aparece la nueva luz, y descubro todo el sentido de cosas que escribí sin entenderlas a fondo, por vislumbre, que sin duda alguna me hace Dios esta merced para probarme que fui un instrumento suyo. Gran parte de mi obra será en adelante comentar en sentido cristiano y católico lo que he escrito sin sentido alguno. Perdí mucho la fe en el credo y los dogmas, como tales dogmas, y tratando de racionalizarlos, de entenderlos de modo más racional, y más útil que al vulgo de los creyentes, que los sencillos. Y hoy, a medida que más medito en los misterios más hondas enseñanzas saco de ellos. ¿Cabe mayor mostración del dedo de Dios? Me hace recobrar lo que perdí recorriendo el mismo camino por donde lo perdí, sólo que si perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas, la recobro meditando en los misterios, en los dogmas en cuanto misterios. Hay una gran diferencia entre pensar y meditar. Se medita

rezando, la oración es la única fuente de la posible penetración del misterio. No sutilizarlos ni escudriñarlos sobre los libros, sino meditarlos de rodillas; éste es el camino»[120].

Un año más tarde en otra carta relata su itinerario desde un catolicismo militante hasta su pérdida de la fe y el reencuentro con otra fe, ya no plenamente católica, tras la crisis anterior:

«Voy entrando cada vez en mayor calma y sosiego internos, y empiezo a asistir en mi conciencia a cierto trabajo de reconstrucción o de síntesis que diría un hegeliano. Fui de niño y mozo hasta esto de mis dieciocho o veinte años [...] profundamente religioso, católico practicante, y lleno hasta de ensueños de místico ascetismo. A eso de los dieciocho empecé a cambiar intelectualmente, más a partir de mi misma fe y en puro ahondarla [...] llegué hasta el más puro positivismo y a las negaciones más absolutas si bien conservando [...] un hondo religiosismo que hasta en la vida moral me preservaron de exceso de la edad. [...] Vino la crisis que usted conoce, y hoy asisto a la reconstrucción de mis conocimientos sobre la base religiosa de mi niñez [...]. Y puedo decir que sin renunciar a las convicciones que he logrado en estos últimos 12 o 14 años de estudio resurge mi fe primera en lo que tuvo de más puro y menos dogma, pero no en el sentido corriente»[121].

La experiencia personal de Unamuno es asimilable, sólo en parte, a la de otros católicos liberal-racionalistas: querer racionalizar la fe. Pero en su caso, el resultado es desconcertante: no sólo es un cristianismo sin dogmas, sino también un cristianismo interiorizado, tan espiritual que es difícilmente reconocible como católico, más como protestante, pero un protestantismo liberal que había llegado a subjetivizar la experiencia cristiana[122]. Sorprendentemente, Unamuno acaba rechazando la dogmática católica por excesivamente racionalista, fruto de la teología escolástica; lo que pretende es volver a un cristianismo auténtico, según él, al que se accede mediante la experiencia subjetiva. De ahí su admiración por los místicos castellanos que

«buscaban libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo»[123].

En la dialéctica entre razón y fe, catolicismo y modernidad, Unamuno no deja de estar influido por el Syllabus y la tradición krausista, pero la solución por él propugnada no es una especie de síntesis racionalista entre cristianismo y racionalismo y un abandono de la religión a la esfera de lo privado. Al contrario, Unamuno cree posible un reencuentro entre cristianismo y modernidad siempre y cuando se proceda a lo que él llama una «desamortización del Evangelio», liberándole de las manos muertas que lo administraban, convirtiéndolo, como hemos visto antes, en simple experiencia mística, interior y subjetiva. La pregunta que se nos plantea es si, tras esa desamortización, queda algo ya no del catolicismo sino del propio cristianismo. Él mismo acaba definiendo lo que entiende por cristianismo:

«En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y transmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes —éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos— que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos»[124].

Más directamente ataca Unamuno al catolicismo, siendo así su religiosidad más anticatólica que anticristiana. Como viejo liberal racionalista considera incompatible liberalismo y catolicismo, pero su solución no es desterrar el catolicismo, sino «desamortizarlo, descatolizar el cristianismo», liberándolo del racionalismo escolástico, dejándolo en su núcleo mistérico y moral[125]. No se trata de purificar la fe, de profundizar en ella y encontrar nuevas formas de expresión compatibles con la verdad de fondo; se trata de una revisión del cristianismo que lleva a una nueva fe, al margen de la Iglesia, y trasladar la fe a

la esfera privada, a la libertad de conciencia preconizada por Lutero[126]. Y, para descatolizar el cristianismo, habría que españolizarlo, sacando de la tradición mística castellana el impulso hacia un cristianismo interior, libre, emancipado:

«Cuanto más tarde de españolizarse el cristianismo más tardará de civilizarse, de cristianizarse nuestra España [...]. En las entrañas de nuestro catolicismo latino, si es que en alguna parte, vive el cristianismo español. De ellas empezaron a entresacarlo nuestros místicos, delanteros de una reforma que no llegó a cuajar»[127].

El resultado, la oferta religiosa de Unamuno, no es un cristianismo racionalizado, como en el catolicismo liberal-racionalista, sino un cristianismo que denomina cordial, sin dogmas y sin obligaciones, subjetivo e interior. En el fondo se trata de una religiosidad sentimental y romántica, más del corazón que de la razón:

«Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futileza mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón»[128].

La religión, la fe, es cosa del corazón. Ni racionalismo cartesiano ni racionalismo escolástico. Unamuno sitúa el cristianismo en una esfera con la que pretende superar la antinomia fe-razón y, así, hacerlo compatible con el espíritu de la modernidad, aunque sea a base de reducirlo a un sentimiento moral[129] y subjetivo. Para don Miguel los grandes temas de la filosofía son los de la muerte, el más allá, el sentido de la vida. que son profundamente religiosos. Su religiosidad será compleja, angustiada a veces, capaz de encendidos versos como los de El Cristo de Velázquez (1920), en que expresa poéticamente una fe cristiana que, dejando de lado algunas formas literarias, podría ser asumida por

cualquier católico[130].

La religión, ese «cristianismo desamortizado» que defiende Unamuno, está también presente en su proyecto de regeneración de España. Como los krausistas, como Ortega —con el que entrará en agria controversia que enfriará sus relaciones—, Unamuno entiende que la regeneración del país pasa por la cultura que ha de facilitar el Estado: de ahí la necesidad de políticas educativas que van desde la escuela hasta la investigación científica. Para los institucionistas, Ortega por ejemplo, la Iglesia es un impedimento a ese proyecto, por lo que era necesario un Estado laico y una educación laica que incluye la supresión de las escuelas confesionales, medida que traerá la Segunda República. Pero Unamuno discrepa de Ortega en el concepto de cultura y en el papel de la religión.

Unamuno es un pospositivista, que predica las limitaciones de la ciencia y los efectos paralizadores del cientificismo respecto a la vertiente trascendental de la existencia humana[131]. Este cristianismo renovado, prístino, místico y adogmático es el único capaz de levantar del sopor a una colectividad como la española. Como ha escrito Cacho Viu[132], la meta de Unamuno nunca fue una sociedad civil moderna, basada en una cultura científica como pretendía Ortega, su objetivo

«es una reforma religiosa la que nos hace falta, y el liberalismo es el que nos la puede traer»[133].

El sueño de Unamuno es una reforma religiosa castiza, española o, mejor, castellana, surgida del cristianismo popular español. En ninguna obra como en el ensayo En torno al casticismo (1895)[134], expone Unamuno su proyecto de rescatar de la intrahistoria española, del casticismo español, esta reforma religiosa. Nuestro autor veía la religión como un elemento fundamental de cohesión social, mucho más que esa fría moral de la ciencia pretendida por Ortega y los institucionistas, y no le faltaba razón. Y concebía el liberalismo como el instrumento para «desamortizar el catolicismo», desligarse del papel de

la Iglesia en la sociedad y aflorar un cristianismo liberal, no entendido sólo a la manera del liberalismo-racionalista, sino también de una forma romántica, vital, sentimental y popular, en definitiva, siguiendo el camino iniciado por los místicos castellanos. Unamuno se vuelve hacia el Volksgeist, el espíritu del pueblo, lo profundo del alma española, lo castizo, para encontrar la llave de la regeneración. Y curiosamente llega a la misma conclusión que Menéndez Pelayo y los tradicionalistas: el catolicismo pertenece a la sustancia, al Volksgeist del pueblo español. Aunque las consecuencias serán distintas, ya que para éstos, el objetivo es recuperar el catolicismo íntegro, ortodoxo; para Unamuno, al contrario, desamortizar, descatolizar, para encontrar el cristianismo popular, íntimo y cordial que pretende servir de fundamento para regenerar España.

El proyecto unamuniano sólo existía en su atormentada mente. Quienes defendían un proyecto claramente laico y secularizador no querían saber nada de un cristianismo por muy renovado que fuera. Y los católicos fieles a la fe de la Iglesia veían a don Miguel como un heterodoxo, algo que él no tendría ningún reparo en admitir. De su evolución posterior da cuenta la historia parcialmente, ya que no podemos averiguar nada del interior de su conciencia. Al producirse el alzamiento del 18 de julio de 1936, inicialmente comprendió las razones de los sublevados para salvar a España de una posible dictadura comunista. Pero no tardó en desencantarse tras el incidente con Millán Astray[135] y los falangistas más exaltados. Murió el último día de 1936. El testigo de sus últimas horas recuerda una de las frases de su conversación con don Miguel pocas horas antes de su fallecimiento: «Dios no puede volver la espalda a España»[136]. A día siguiente fue enterrado cristianamente. Don Miguel, a diferencia de los krausistas, no escribió ninguna memoria testamentaria ni dejó explicitado un entierro civil. Quizás porque, en lo más profundo de su corazón, seguía siendo cristiano.

NOTAS

[1] Machado no carece de conciencia religiosa, pero al estilo de los krausistas que le influyeron a través de la Institución Libre de Enseñanza. En su obra menciona

a Dios con frecuencia y no es especialmente anticlerical, aunque sí crítico con la Iglesia española de la Restauración. Vid. González Ruiz (1989), pp. 119-134.

[2] Azorín (1992), p. 209.

[3] Sobre la influencia de Electra en el anticlericalismo español: Revuelta (1999), pp. 19 y 113-114.

[4] La Parra y Suárez Cortina (1998), p. 184.

[5] Andrés-Gallego (1981-1982), t. 2, pp. 393-394.

[6] De la Cueva: La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración, en: Suárez Cortina (1997).

[7] Martí Gilabert (1991), p. 85.

[8] Callahan (2002), p. 82.

[9] Declaración ministerial de 6 de abril de 1923. La reforma pretendía la plena libertad de cultos.

[10] Vid. Corts Blay (2009).

[11] Editorial del periódico La Rebeldía, 1 de septiembre de 1906.

[12] Sobre la Generación del 14: De Vicente (2009), pp. 225-233.

[13] Ésta es la tesis de Francisco Pérez Gutiérrez (1988).

[14] Los ideales de la Generación del 14 quedan reflejados en el programa político del partido reformista fundado por Melquíades Álvarez y del que formará parte Ortega. Para su política educativa: Menéndez Alzamora (2006), pp. 202-208.

[15] A este tema dedica Ortega la conferencia La ciencia y la religión como problemas políticos, pronunciada en la Casa del Pueblo de Madrid el 2 de diciembre de 1909.

[16] P. Cerezo Galán: Religión y laicismo en la España contemporánea. Un análisis ideológico, en: Aubert (2002), pp. 147-151.

[17] Cacho Viu (2000), pp. 94-95.

[18] En la época simpatizante del socialismo, Ortega se declaraba anticlerical y enemigo de la Iglesia. Ya en la época republicana fue más comedido y criticó al anticlericalismo de los republicanos de izquierda.

[19] Egido (2004), p. 325.

[20] Un perfil biográfico en: De Tapia (1968).

[21] Dardé, Los conservadores ante la crisis de 1898. El regeneracionismo de Francisco Silvela, en: AA. VV. (2000), pp. 185-200. García de Cortázar (1995), pp. 20-24.

[22] Tusell; Montero; Marín (1997), p. 46.

[23] Ib., p. 70.

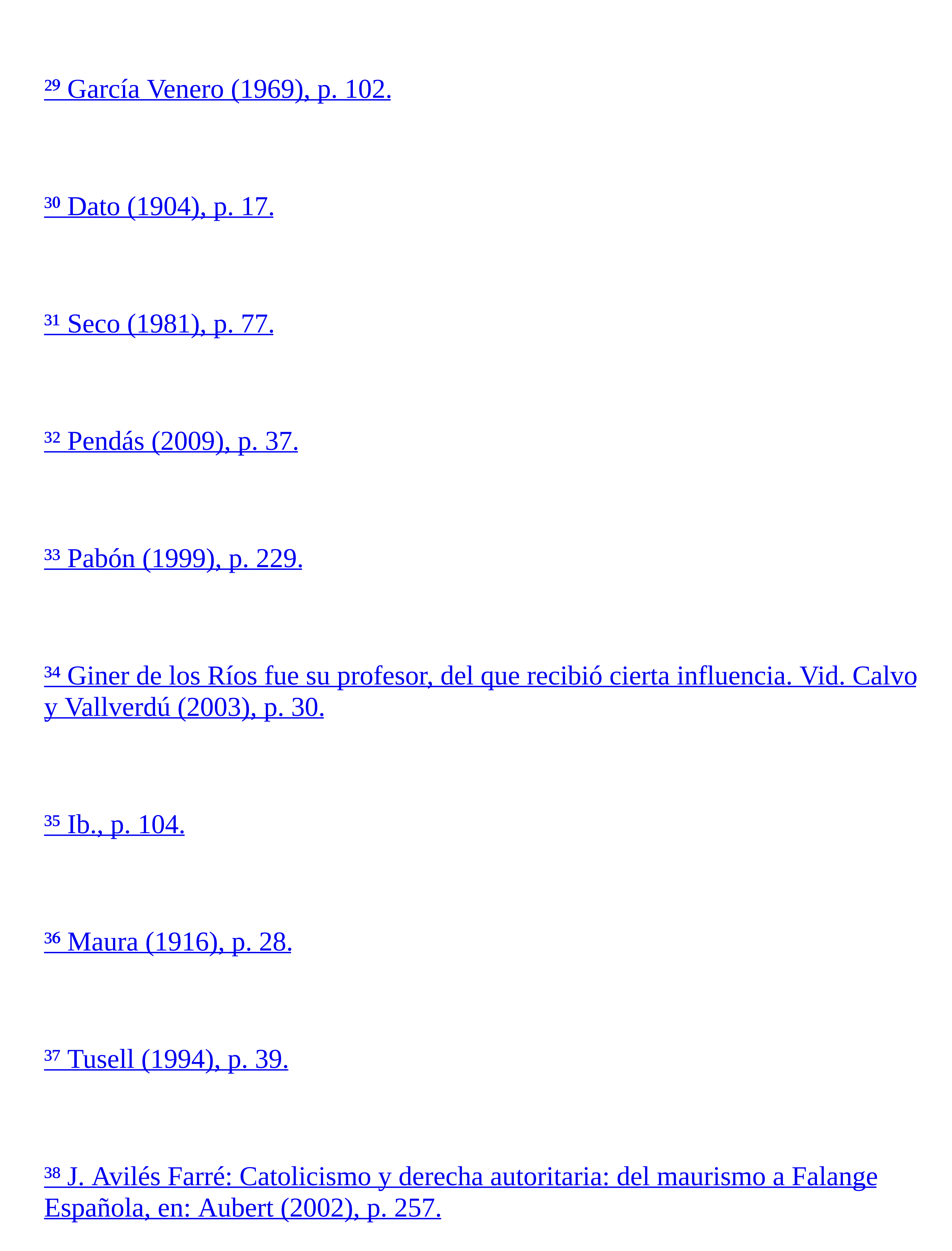
[24] Tusell (1986), vol. I, p. 27.

[25] Silvela pronunció el discurso de contestación al de recepción de Gumersindo de Azcárate en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

[26] Fontana y Villares (2009), p. 320.

[27] Seco (1978), p. 117.

[28] Espuny (2002).



[29] García Venero (1969), p. 102.

[30] Dato (1904), p. 17.

[31] Seco (1981), p. 77.

[32] Pendás (2009), p. 37.

[33] Pabón (1999), p. 229.

[34] Giner de los Ríos fue su profesor, del que recibió cierta influencia. Vid. Calvo y Vallverdú (2003), p. 30.

[35] Ib., p. 104.

[36] Maura (1916), p. 28.

[37] Tusell (1994), p. 39.

[38] J. Avilés Farré: Catolicismo y derecha autoritaria: del maurismo a Falange Española, en: Aubert (2002), p. 257.

[39] Maura (1918), p. 173.

[40] (1997), p. 129.

[41] Álvarez Tardío, M.: Modernizar, moralizar y movilizar. El discurso de Maura en el tránsito fallido del liberalismo a la democracia (1909-1923), en: Pendás, op. cit., p. 129.

[42] González Cuevas (2000), pp. 231-237; Tusell; Montero; Marín (1997), pp. 115-138.

[43] Tusell y Avilés (1986), p. 346.

[44] Ossorio (1921).

[45] Tusell y Avilés, op. cit., p. 213.

[46] Tusell (1986), p. 89.

[47] Raguer: La Iglesia durante la Segunda República y la Guerra Civil, en: Aubert (2002), p. 51.

[48] Una visión de conjunto en: Pazos (1993).

[49] Andrés-Gallego (1984), pp. 22-27.

[50] Pazos, op. cit., p. 10.

[51] Pazos (1993), p. 48.

[52] Andrés-Gallego, op. cit., pp. 159-218.

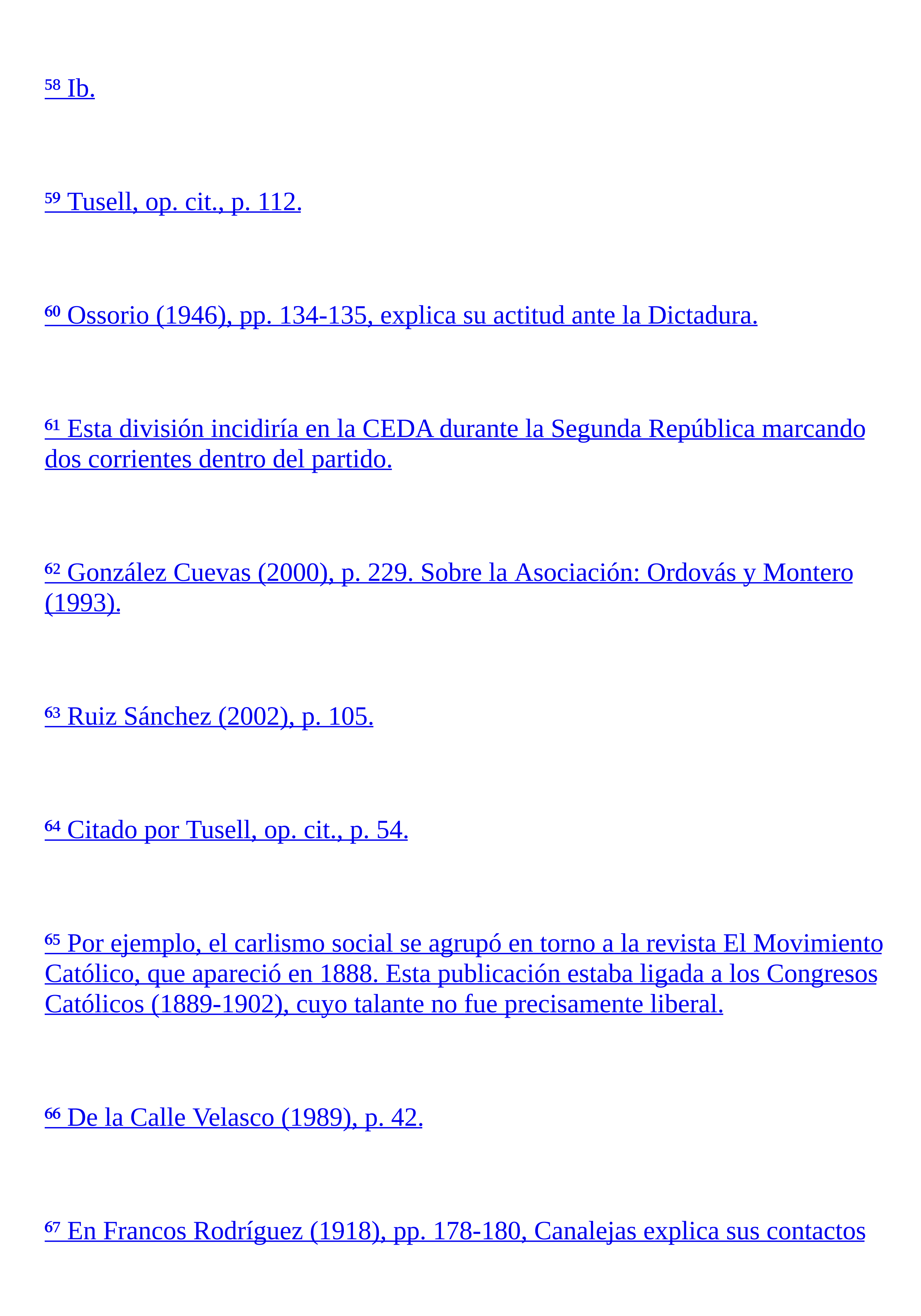
[53] Montero, F. (1983), p. 25.

[54] Tusell, op. cit., p. 40.

[55] García de Cortázar (1995), p. 61.

[56] Benavides (1978), p. 362. Sobre el Partido Social Popular: Tusell, op. cit., pp. 102-118, y la obra ya clásica de Alzaga (1973).

[57] Laboa (1994), p. 294.



[58] Ib.

[59] Tusell, op. cit., p. 112.

[60] Ossorio (1946), pp. 134-135, explica su actitud ante la Dictadura.

[61] Esta división incidiría en la CEDA durante la Segunda República marcando dos corrientes dentro del partido.

[62] González Cuevas (2000), p. 229. Sobre la Asociación: Ordovás y Montero (1993).

[63] Ruiz Sánchez (2002), p. 105.

[64] Citado por Tusell, op. cit., p. 54.

[65] Por ejemplo, el carlismo social se agrupó en torno a la revista El Movimiento Católico, que apareció en 1888. Esta publicación estaba ligada a los Congresos Católicos (1889-1902), cuyo talante no fue precisamente liberal.

[66] De la Calle Velasco (1989), p. 42.

[67] En Francos Rodríguez (1918), pp. 178-180, Canalejas explica sus contactos

con el general, sin que ello supusiera ninguna adhesión a su proyecto.

[68] Andrés-Gallego (1975), pp. 75 y 91.

[69] Su ideario político en: Canalejas (1913).

[70] A quien cita en algunos de sus discursos parlamentarios, en contra, precisamente, de los tradicionalistas. Vid. Francos Rodríguez, op. cit., pp. 258 y 260.

[71] Forner Muñoz (2000), p. 207.

[72] Así lo atestiguan, entre otros, el dominico padre Gafo, recientemente beatificado, en su autobiografía. Vid. González López (2010), p. 35. El mismo autor relata los funerales de Estado, tras el asesinato de Canalejas, celebrados en la basílica de Atocha. En la capilla ardiente se instalaron hasta cuatro altares, celebrándose continuamente misas.

[73] Romanones (1999), p. 288.

[74] La traducción al castellano de la obra de un modernista italiano, Rómulo Murri, fue dedicada a Canalejas. Vid. Aubert (2002), p. 207.

[75] De Puelles Benítez (2001), p. 196.

[76] Francos Rodríguez, op. cit., p. 368.

[77] Ib., p. 370.

[78] Payne (2006), pp. 167-175.

[79] Sobre la movilización de los católicos contra algunas medidas anticlericales de los gobiernos de la Restauración: De la Cueva Merino: Clericalismo y movilización católica en la España de la Restauración, en: De la Cueva Merino y López Villaverde (2005), pp. 27-51.

[80] La Santa Sede aceptaba que el número de congregaciones religiosas estaba creciendo de forma imparable, más allá de una interpretación benévola del concordato. Un cambio de postura del Vaticano motivó la radicalización del problema y la aprobación de la Ley del Candado. Canalejas promovió una negociación secreta con el Vaticano, ya que no tenía ningún interés en provocar una ruptura con la Santa Sede, a través del político catalán Cambó y el cardenal Vives y Tutó. Cf. Cárcel: «Precedentes histórico-jurídicos de la Ley del Candado. Documentos diplomáticos esenciales (1876-1910)», en: Analecta Sacra Tarraconensia, n. 76, 2003, pp. 315-492, y n. 77 (2004), pp. 309-479.

[81] Gaceta de Madrid de 25 de noviembre de 1910. El texto de la norma era el siguiente: «Artículo único. En todos los casos en que las leyes exijan la prestación de juramento a excepción de la jura de banderas del Ejército, sometida a las Ordenanzas del mismo, podrá el requerido, si aquélla no es conforme a su conciencia, prometer por su honor. Esta promesa surtirá los mismos efectos que el juramento».

[82] Citado por Castells (1975), p. 369.

[83] Tusell, op. cit., p. 50.

[84] Ib.

[85] Martí Gilabert, op. cit., p. 118.

[86] Tras no pocas vicisitudes, el correspondiente decreto fue aprobado: Gaceta de Madrid de 26 de abril de 1913.

[87] Andrés-Gallego y Pazos (1999), p. 196, explica cómo era visto rezando devotamente en una iglesia.

[88] Romanones (1999), p. 229.

[89] Cacho (1998), p. 136.

[90] Diario de Barcelona, 1881.

[91] Ucelay-Da Cal (2003), pp. 383-386.

[92] Ib., p. 384.

[93] Sardà i Salvany y el padre Cayetano Soler se opusieron radicalmente a las ideas de Prat, por obviar el papel central del catolicismo en el proyecto catalanista. Massot (2003), pp. 227-229.

[94] Prat de la Riba (1917), p. 42.

[95] Ucelay-Da Cal, op. cit., p. 385.

[96] Op. cit., p. 159.

[97] Ib.

[98] Ucelay-Da Cal, op. cit., p. 390. El franciscanismo capuchino tuvo una cierta influencia en algunos hombres de la Lliga, con los padres Miquel d'Esplugues y Rupert de Manresa.

[99] Jardí (1995), p. 277.

[100] Aunque hay referencias en sus Meditacions. Por ejemplo, recuerda la asistencia a los Oficios de Viernes Santo de 1942, en donde pensaba «en la inmensa desgracia que ha sido para el mundo occidental el debilitamiento de la

fe religiosa y en los culpables de esta desgracia», Cambó, 1982, p. 1091.

[101] Y en el que fueron bautizados sus nietos, según testimonio de uno de ellos al autor.

[102] Pabón (1999), p. 705.

[103] Pabón, op. cit., p. 312.

[104] Cambó (1982), p. 333.

[105] Tras su muerte, el obispo Torras i Bages reveló que le había pedido una carta pastoral sobre la misa, a la que tenía en gran devoción. Cf. Benet (1963), p. 125.

[106] Las tres versiones del artículo en: Benet (1963), p. 130. El artículo se publicó el 18 de diciembre de 1909 y empezaba con unos párrafos de gran unción religiosa sobre la misa.

[107] Laboa (1987), p. 27.

[108] Redondo (1979), t. 1, p. 120.

[109] Abellán (1989), t. 2, p. 82, que cita a dominicos y jesuitas.

[110] Aubert (1977), p. 198.

[111] Suárez Cortina, M.: Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898, en: Aubert (2002), p. 207. El único caso de sacerdote modernista bien documentado es el del clérigo catalán Salvador Peix Ordeix, que pasó del integrismo más radical a simpatizar con el modernismo, secularizarse, contraer matrimonio civil y dirigir graves y ofensivas acusaciones contra Pío X. Para este caso: Bonet i Baltà (1984), pp. 729-746.

[112] Botti (1983), pp. 127-135, refiere las acusaciones al padre González-Arintero, teólogo dominico, sobre su obra Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia (1908-1911).

[113] Citado por Redondo, op. cit., p. 374.

[114] Ib., p. 375.

[115] Op. cit., p. 138.

[116] Orringer (1985), p. 10: «En su filosofía de la religión parte de una intuición protestante de la piedad católica, y, sobre esa base, monta un edificio de doctrinas en su mayor parte de origen protestante».

[117] Sandoval Ullán: 1897: Soledad de espíritu-apoyo epistolar, en: Chaguaceda (2005), pp. 62-63.

[118] Sánchez Barbudo (1974), p. 95.

[119] Durante el mismo año 1897, Unamuno exalta la fe sin dogmas y leyó o releyó autores protestantes liberales. Ib., p. 99.

[120] Carta citada por Sandoval Ullán, op. cit., p. 64.

[121] Ib., p. 68.

[122] López Aranguren (1952) ya había señalado el protestantismo de fondo en Unamuno, pero lo considera positivamente. Llega incluso a afirmar que Unamuno puede ser leído desde una perspectiva católica existencialista.

[123] Unamuno (1967), En torno al casticismo, t. I, p. 841.

[124] Unamuno (1964), p. 11.

[125] Cerezo, op. cit., p. 139.

[126] Orringer, op. cit., p. 27, recoge una carta de Unamuno en la que dice agradarle el protestantismo por representar el fin de la Iglesia en cuanto institución política, y por trasladar la religión a la esfera privada.

[127] Unamuno, op. cit., España y los españoles, t. III, p. 724.

[128] Unamuno (1964), p. 11.

[129] En su novela San Manuel Bueno, mártir, narra la vida abnegada de un sacerdote que llega a perder la fe, pero sigue ejerciendo en su parroquia aparentando una piedad sin fundamento, sólo por amor a sus parroquianos que encuentran en la religión un consuelo moral. El sacerdote Manuel Bueno muere santamente (a la manera krausista), dejando tal fama de santidad que llega a iniciarse su proceso de beatificación. Sólo por imperativo moral es capaz de llevarse a la tumba su secreto, que ni tan siquiera será revelado tras su muerte. Para Unamuno, este comportamiento moral es una verdadera santidad.

[130] Esta obra no fue nunca incluida en el Índice de Libros Prohibidos de la Iglesia católica, como sí lo fueron: La agonía del cristianismo (1925) y Del sentimiento trágico de la vida (1912), que inicialmente iba a titularse Tratado del amor de Dios.

[131] Cacho Viu (2000), p. 137.

[132] Ib., pp. 140-141.

[133] Unamuno (1967), t. IX, p. 251.

[134] La obra está escrita en un período en que Unamuno se sintió socialista,

aunque no fuera marxista. Veía el socialismo como un instrumento de regeneración popular, como una forma de dar al pueblo un desahogo económico, «que le permita volver en sí, pensar en su salud eterna y en los demás» (Diario de Unamuno, citado por Redondo, op. cit., p. 365).

[135] Relatados en El Adelanto de Salamanca, 13-XII-1936. Con motivo del Día de la Raza se celebró un acto en la Universidad con presencia del general Millán Astray, que pronunció un encendido discurso terminando con vivas a la muerte. Unamuno le replica duramente, lo que motiva un incidente con intentos de agresión al filósofo, que ha de salir protegido por la esposa de Franco, presente en el acto. Fue aquél su último acto público y, probablemente, el que le hizo ver definitivamente que el bando de los sublevados tampoco era ninguna garantía de civilización.

[136] ABC, 27-XII-1986, con motivo del 50 aniversario de la muerte de Unamuno.

8. CATÓLICOS LIBERALES DURANTE LA SEGUNDA REPÚBLICA

El período de entreguerras (1918-1939) es el del ascenso de los totalitarismos, de la crisis de la razón y del racionalismo liberal, para dar paso a los irracionalismos, voluntarismos y apasionamientos de las ideologías totalitarias. Este fenómeno europeo se vive con mayor o menor intensidad según los países. Menos en los de gran tradición liberal, como el Reino Unido, y más en aquellos que carecen de una cultura liberal arraigada, como en España.

La Segunda República fue, en gran medida, la concreción política de un proyecto generacional: el del republicanismo nacido durante la segunda parte de la Restauración, tras la crisis del 98[1]. Descontada la posibilidad de regenerar la monarquía desde dentro, los liberales republicanos pensaron que la democratización del país sólo podía hacerse mediante un gran acuerdo o esfuerzo común entre el republicanismo liberal burgués y la clase obrera canalizada políticamente por el PSOE, ya que el anarquismo ni quería ni pretendía cualquier alianza «burguesa», máxime con una CNT en manos del grupo más radical, los faístas, vinculados a la FAI (Federación Anarquista Ibérica, de carácter radical).

El proyecto de alianza entre liberalismo burgués y obrerismo ya está en algunas ideas de Santiago Alba, uno de los líderes del liberalismo español durante los últimos años del reinado de Alfonso XIII. Incluso Canalejas acariciaba una posible asimilación del socialismo en una gran izquierda dinástica. Pero, de manera más clara y rotunda, la necesidad del socialismo para modernizar políticamente España está en los primeros proyectos políticos de Ortega y en los hombres de su generación, la de 1914: unir en un proyecto común la herencia ideológica de Giner de los Ríos y de Pablo Iglesias, ambos coincidentes —aunque en diverso grado— en su anticlericalismo.

Aunque Ortega se desengañó del proyecto al advertir que el socialismo español, salvando excepciones individuales, anteponía su proyecto revolucionario a cualquier otro, o, en el mejor de los casos, entendía la república como la «revolución burguesa» previa a la socialista. Pero fue un hombre de la Generación del 14, que inició sus pasos políticos en el partido reformista y en la Liga de Educación Política de Ortega, quien asumió el proyecto generacional como propio: Manuel Azaña.

Manuel Azaña Díaz (1880-1940) era un intelectual influido por el institucionismo y el liberalismo de izquierdas. Crítico con la Generación del 98 por haber inoculado en España el «virus pernicioso del desengaño». Alejado de la estela noventaiochista, Azaña irá perfilando su propio proyecto político. En 1912 viaja a Francia, en donde estará un año, quedándole de allí una sincera admiración por la república laicista radical francesa. En 1913 entró en la junta directiva del Ateneo de Madrid, uno de los santuarios del liberalismo español, del que será presidente en 1932. Como secretario del Ateneo y como colaborador de revistas como España y de diarios liberales como El Sol y El Imparcial, realizó una importante labor intelectual. Se adhiere al partido Reformista de Melquíades Álvarez y a la Liga de Educación Política de Ortega, con quienes comparte proyecto generacional. La aproximación del primero a los liberales dinásticos no agrada a Azaña, que irá distanciándose de los reformistas hasta terminar con su salida en 1923, año en que culmina su alejamiento tanto de Álvarez como de Ortega. Su camino propio está ya maduro: en 1924 redacta el manifiesto Apelación a la República.

Convertido en ferviente republicano, Azaña se dedica a construir y fortalecer su proyecto, en gran parte el de Ortega: hermanar liberalismo radical y socialismo. Azaña invita a dos socialistas intelectuales, provenientes ambos del mundo de la Institución, Julián Besteiro y Fernando de los Ríos, a unirse en un proyecto común y convertirse en «bastidores de ese movimiento conjunto, de esa acción positiva a que concurran, exentos de bizantinismos, los intelectuales con los obreros organizados»[2]. La idea de hermanar a Giner e Iglesias no puede expresarse más claramente. Pero ¿cómo? Azaña propone

«una nueva conjunción republicano-socialista capaz de oponer al bloque avasallador de las fuerzas oscurantistas coligadas, la resistencia primero, la contraofensiva después, de la voluntad liberal latente so la mentida resignación del país»[3].

Por supuesto, entre las llamadas fuerzas oscurantistas está la Iglesia. A partir de estas ideas, Azaña busca la complicidad de otros intelectuales y políticos capaces de sacar adelante su proyecto para España: Acción Republicana, fundada oficialmente en 1930, aunque en germen desde 1926 cuando Azaña se propone unir y liderar un republicanismo activo y radical. Acción Republicana se convertirá en Izquierda Republicana en 1934.

Azaña es heredero del liberalismo radical español, que hunde sus raíces en el progresismo del XIX, en los demócratas y republicanos del Sexenio y en el nuevo republicanismo nacido a la izquierda del partido liberal de la Restauración. Sus influencias no son difíciles de adivinar: la huella de Giner de los Ríos, de la Institución Libre de Enseñanza y, por lo tanto, del catolicismo liberal racionalista base del krausismo español[4]. El resultado de esta amalgama ideológica es un liberalismo radical —muy próximo al de los radicales franceses — que confundía república con libertad y con nación y proponía una secularización profunda del Estado y de la sociedad, fundamentalmente con la reclusión de la Iglesia a la esfera de lo privado, eliminándola, por ejemplo, del mundo de la enseñanza.

La familia de Azaña era católica practicante y él lo fue también, hasta que se apagó la fe —sin perderla del todo— siguiendo el mismo itinerario que otros intelectuales influidos por el racionalismo krausista. Cuando inicia sus diarios ya no es católico practicante, aunque hay una cierta nostalgia del catolicismo. Precisamente inicia sus diarios en 1911 durante su estancia en París. No deja de visitar Notre Dame y otras iglesias católicas, asistiendo incluso a actos de culto[5], lo cual le hace brotar una especie de sentimiento religioso al estilo krausista:

«Si el culto católico desapareciera, los Gobiernos deberían subvencionar una catedral. Culto al misterio de nuestra alma. Conviene no cegar ninguna fuente de sensibilidad»[6].

En París asiste también a varias conferencias del entonces ya secularizado Loisy, padre del modernismo, y muestra un cierto interés por este autor[7]. De los trece a los dieciocho años había estudiado con los agustinos del Real Colegio de El Escorial, por lo que recibió una sólida formación católica, aunque él la viera como una imposición a rechazar[8]. En su trayectoria política posterior, Azaña defendió un Estado laico en la línea que ya habían diseñado los republicanos de 1873: la radical separación entre la Iglesia y el Estado. Su pensamiento al respecto se resume así en sus propias palabras:

«El auténtico problema religioso es puramente individual puesto que tiene su asiento en la conciencia personal, en cambio, el poder político, por ser impersonal, no tiene conciencia ni finalidad trascendente; el Estado, en consecuencia, no puede asumir una determinada religión y como institución abstracta y, por lo mismo, neutral, no debe favorecer en especial a ninguna, de ahí la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado»[9].

El principio de separación así expresado puede ser compartido por muchos católicos. Pero una mayoría de republicanos no querían un Estado religiosamente neutral, pretendían un Estado beligerante contra el catolicismo[10]. En la medida que estas ideas fueron también las de los republicanos que elaboraron la Constitución de 1931, quedó jurídicamente consagrado en España un Estado ya no sólo laico, sino laicista. El tratamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue el punto más enconado del trámite parlamentario de la Constitución. Triunfó, si no la tesis más extremista[11], un texto que ponía excesivas trabas a la libertad religiosa. Dos artículos trataban la cuestión religiosa:

«Artículo 3. El Estado español no tiene religión oficial.

Artículo 26. Todas las confesiones serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero. Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes constituyentes y ajustadas a las siguientes bases:

1. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

2. Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.

3. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

4. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

5. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

6. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación. Los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados».

El artículo 3 podía ser admitido por los católicos, excepto los más integristas, siempre y cuando dicha separación permitiera una posterior aceptación del hecho religioso y su articulación en una libertad abierta a la colaboración mutua entre Iglesia y Estado. Algunos católicos presentes en las Cortes constituyentes no pusieron reparo a este primer artículo[12]. Pero la redacción del artículo 26 pone discrecionalmente en manos del gobierno una capacidad prácticamente ilimitada para nacionalizar bienes de asociaciones religiosas, determinar si son un peligro

para la seguridad del Estado (la Compañía de Jesús, que es disuelta), sin ninguna norma legal que exprese lo que se entiende por tal peligro, y sin la más mínima remisión a los jueces para que los posibles damnificados puedan recurrir decisiones arbitrarias. Fue aprobado estando presentes la mitad de los diputados y votaron en contra 59 diputados, y no sólo los más identificados con una derecha tradicional: también lo hicieron católicos liberales como Ossorio y Gallardo, Alcalá Zamora y Miguel Maura (a la sazón presidente y ministro del gobierno provisional respectivamente), incluso catalanistas de la Lliga y hasta uno de la Esquerra (Carrasco i Formiguera). Incluso algunos católicos que habían aceptado una prudente separación de la Iglesia y el Estado, como el sacerdote Basilio Álvarez[13], del partido radical, se opusieron con denuedo a la sectaria redacción del artículo.

El artículo 26 se convirtió en el texto neurálgico de la constitución, de una constitución que hubiera podido resolver la cuestión religiosa de otra manera, más liberal, en definitiva. Eso no fue así y contribuyó al rechazo de todo el texto por una parte muy importante del la sociedad española que veía cómo la República ya no era de todos los españoles[14]. Un efecto inmediato fue una crisis de gobierno dimitiendo del mismo dos católicos: Niceto Alcalá Zamora (presidente)[15] y Miguel Maura (ministro de la Gobernación), aunque el primero aceptaría más tarde ser el presidente de la República. El 2 de junio de 1933 aparece la prevista Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas[16], pronto llamada «Ley contra» y no «de», que tantos quebraderos y tantas dudas creara al católico presidente Alcalá Zamora para su firma, con gran parte del país pidiéndole que no la firmara. No faltaron voces que avisaron de las extralimitaciones del anticlericalismo. El propio Ortega, nada clerical, por cierto, ya lo advirtió[17].

La actitud tan dura con la Iglesia sólo se entiende desde el sectarismo anticatólico de casi todas las izquierdas españolas, máxime cuando la Iglesia recibió al nuevo régimen con respeto y acatamiento. Todos los obispos españoles acataron las instrucciones de la Santa Sede

«para que se respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y para el bien común»[18].

Incluso la quema indiscriminada de conventos que tuvo lugar a los pocos días de proclamada la República, no movió la buena actitud de la Iglesia buscando un modus vivendi aceptable y nada maximalista. Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa han documentado con sumo detalle las negociaciones reservadas entre el episcopado, dirigido por el cardenal Vidal i Barraquer, y el gobierno provisional[19]. Incluso, para allanar el camino de una solución aceptable, la Iglesia había aceptado el exilio del cardenal Segura, arzobispo de Sevilla y cabeza del sector menos conciliador[20]. Ahora estaría al frente del episcopado el cardenal de Tarragona, Francesc Vidal i Barraquer, hombre preparado, culto, moderado y conciliador. Sus esfuerzos ímprobos para llegar a una redacción posibilista y conciliadora del artículo 26 fueron un fracaso y no sería por el buen talante y ganas de negociar del cardenal[21].

Ante la nueva situación, realmente dura para los católicos, ¿qué respuesta cabía dar? Los católicos españoles, a pesar de las recomendaciones de la jerarquía para actuar unidos, se dividieron ante el régimen republicano. Podríamos establecer tres grupos:

1) Los que, sobre todo a raíz de la política antirreligiosa, se consideraron claramente excluidos del régimen republicano y su objetivo no sería otro que el de derribar la República para constituir o bien una dictadura o bien restablecer una monarquía, eso sí, no liberal. Este grupo estaría muy influido por las ideas de Menéndez Pelayo y el tradicionalismo español. Ejerció el papel de guía intelectual de este sector el grupo en torno a la revista Acción Española, que sería también uno de los pilares ideológicos del franquismo[22]. En este sector se incluyen también quienes llegaron a defender claramente la insurrección contra el régimen republicano[23].

2) Un grupo de católicos, siguiendo las indicaciones de Pío XI y de su secretario

de Estado cardenal Pacelli[24], acató la República aceptando el marco legal establecido para actuar desde dentro con el objetivo de cambiar la legislación antirreligiosa y la misma Constitución. Su republicanismo era circunstancial, incluso algunos eran monárquicos, pero partían de la doctrina pontificia del accidentalismo de los regímenes políticos. La República podía ser aceptada en la medida que respetara a la Iglesia. Estos católicos posibilistas serían sobre todo los hombres de la Asociación Católica de Propagandistas, dirigidos por Ángel Herrera Oria. Su primera creación política fue el partido Acción Nacional, luego Acción Popular y que al unirse a otros grupos similares de diversas regiones terminó constituyendo la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas), que acabó aglutinando a la gran mayoría del voto católico y fue el partido más votado en las elecciones de febrero de 1933.

3) Finalmente, cabría señalar unas figuras independientes, pero relevantes, algunas al frente de algún grupo o, incluso, un pequeño partido, que aceptaron el régimen republicano sin restricciones. Aunque juzgaban injustas las medidas anticlericales, las consideraban pasajeras y que podrían rectificarse en el futuro. Estos católicos hacían también un análisis crítico, y en gran parte acertado, de las causas que habían motivado la política religiosa republicana: la excesiva identificación de la Iglesia con la monarquía, la confianza en que un Estado confesional garantizaba una sociedad también católica, una pastoral poco activa, un clero más funcionario que pastor... Para estos católicos la separación entre la Iglesia y el Estado sería una oportunidad para movilizar una Iglesia más cercana a la sociedad y para desarrollar una pastoral nueva. Estos católicos rechazaban también la creación de un partido confesional católico, pues consideraban un error identificar a la Iglesia con un determinado partido político. Muchos de ellos estaban influidos por las ideas de Maritain[25] y se podían englobar en una democracia cristiana progresista y avanzada, sobre todo en cuestiones sociales, que rehusaba identificarse con la derecha. El problema de muchos de ellos estaba en que coincidían con los conservadores en rechazar el tratamiento injusto a la Iglesia, pero no querían utilizar el sentimiento católico para defender políticas reaccionarias, y mucho menos para restablecer la monarquía.

La gran mayoría de los católicos españoles acabaron dando su apoyo y su voto a la CEDA, cuyos dirigentes, casi en su totalidad, estaban ligados a la Asociación

Católica de Propagandistas. La CEDA fue básicamente un partido confesional, dirigido por católicos de diversos matices, todos unidos contra la política religiosa republicana y con una finalidad bien clara: revisar dicha política, rectificar el izquierdismo del régimen y, para ello, defendieron la reforma constitucional[26]. Era «el más potente partido que las derechas hayan contado jamás en España»[27]. En el gran conglomerado de la CEDA convivían diversos sectores, desde el más derechista y conservador, que acabaría fascistizándose, hasta el más explícitamente democrata-cristiano. En este último tendría como figuras más relevantes a Manuel Giménez Fernández y a Luis Lucia.

Manuel Giménez Fernández (1896-1968), catedrático de Derecho en Sevilla, representaba, dentro de la CEDA, la personalidad más claramente democrata-cristiana, liberal, republicana y católica. Sus ideas fueron formándose en contacto con la evolución del catolicismo político europeo y por sus reflexiones, traducidas en profundos estudios sobre la Escuela de Salamanca y, concretamente, sobre Bartolomé de Las Casas, el gran defensor de los indios. Buen conocedor de Maritain, una de las influencias más destacadas[28], coincidía con el pensador francés en la necesidad de la moralización de la política y en la aceptación de la democracia, ya que el Estado totalitario —con el que acabarían coqueteando gentes de su propio partido— era «un grave peligro». Giménez Fernández rechazaba una identificación del catolicismo con políticas conservadoras y sacaba de la doctrina social de la Iglesia las mayores consecuencias sociales[29]. Para el político de la CEDA, el catolicismo español era demasiado conservador en lo social y poco ejemplar: «Ha llegado la hora de ser católico a las diez de la mañana, cuando se va a Misa, y a las once, cuando se abre la caja de caudales»[30].

Con la entrada de la CEDA en el gobierno (octubre de 1934), Manuel Giménez Fernández fue ministro de Agricultura y su política se inspiraba en cuanto había defendido hasta entonces: la función social de la propiedad. Las izquierdas habían aprobado dos años antes una Ley de Reforma Agraria duramente criticada por la derecha, incluso la de su propio partido. Giménez Fernández no paralizó la reforma agraria, al contrario, la justificó desde su cristianismo militante con estas palabras pronunciadas ante las Cortes:

«No puedo olvidar que soy catedrático de Derecho Canónico y tengo el concepto canónico de la propiedad. O sea que, como toda propiedad tiene que basarse sobre el concepto de que los bienes se nos han dado como medio para subvenir a la naturaleza humana, todo el uso de los bienes que excede de lo preciso para cubrir estas necesidades para las que la propiedad fue creada puede ser abusivo, y lo es ciertamente cuando éste coincide con un estado de extrema necesidad de otros hermanos nuestros»[31].

Su programa ministerial se basaba en tres piezas: la prórroga de los arrendamientos a los yunteros extremeños amenazados a quedarse sin tierras, aprobada a los pocos días de llegar al Ministerio, la Ley de Arrendamientos y la Ley de Acceso a la Propiedad. La última disposición no llegó a ver nunca la luz, pero es importante mencionarla para comprender el conjunto de su proyecto. La pieza básica de su acción ministerial fue la Ley de Arrendamientos cuyo objetivo era facilitar el acceso a la propiedad de los arrendatarios de fincas rústicas. El proyecto fue recibido positivamente por diversos grupos de las Cortes. Demasiado avanzado para la derecha de su partido y para las otras derechas no liberales, el proyecto sufrió recortes importantes durante su tramitación parlamentaria. Aun así contenía aspectos muy positivos, como el establecimiento de un plazo mínimo del contrato (antes no existía ninguno); la obligación de los propietarios de abonar los costes legales de los nuevos contratos, las reparaciones, parte de los seguros de las cosechas y las mejoras efectuadas por los arrendatarios.

Giménez Fernández era una rara avis en la CEDA, sus ideas, de católico sincero y republicano leal, contrastaban con sectores influyentes de la CEDA. A los seis meses de tomar posesión dejó el gobierno, pero siguió siendo un referente de la incipiente democracia cristiana española. Defendió, como los demás católicos, la búsqueda de un acuerdo, aunque fuera de mínimos, con la Santa Sede[32] .

Luis Lucia (1888-1943) sería, con Giménez Fernández, otro de los «perdedores de la Historia de España», como los ha definido García de Cortázar (2006). Su

biografía podría ser motivo de una película de cine, la que nunca filmó su hijo, el director cinematográfico del mismo nombre. Lucia fue el fundador de la Derecha Regional Valenciana, de carácter más bien tradicionalista, que se fue transmutando hacia una auténtica democracia cristiana avanzada y así la definía su fundador: «Se llama Derecha porque defiende la democracia cristiana»[33]. Fue ministro de Comunicaciones en dos ocasiones (1935). Al producirse el alzamiento envió un telegrama al gobierno republicano manifestando su plena adhesión al régimen constitucional. Pero el ser católico, aunque leal republicano, le desencadenó una cruel persecución de los anarquistas, por lo que sufrió encarcelamiento hasta el fin de la guerra. A los ganadores no les sirvió que fuera ferviente católico y fue acusado de adhesión a la República y condenado a muerte conmutada por la de prisión, en la que murió. Una vida, como ha escrito su biógrafo[34], al filo de la navaja.

Lucia fue un hombre moderado, dialogante, profundamente religioso, casi un místico, lo ha calificado Hilari Raguer. Por representar el sector más avanzado de la CEDA y por su talante moderado y conciliador, era puente en la creciente exacerbación entre derechas e izquierdas. Se le había propuesto formar parte de un gobierno de unidad nacional en la llamada «operación Prieto» de abril de 1936, fracasado intento de evitar la guerra civil[35]. En la cárcel escribió una serie de poesías religiosas, El salterio de mis horas, obra que sería publicada tras su muerte. A este libro pertenecen estas palabras:

«Desde lo alto de tu Cruz, Tú dijiste mirando a tus enemigos: ‘Perdónales, Padre, porque no saben lo que se hacen’. Y también yo desde esta mi cruz, aunque pequeña, quiero decir, pensando en los míos: Perdónalos, Señor, aunque sepan lo que se hacen»[36].

También fueron destacados políticos republicanos Niceto Alcalá Zamora y Miguel Maura, ambos católicos, aunque desecharon la fórmula de militar en un partido confesional. Niceto Alcalá Zamora (1877-1949), catedrático de Derecho, que inició su carrera política siendo muy joven, dentro del partido liberal de la Restauración, fue ministro de Fomento (1917) y de la Guerra (1922). Junto con

Miguel Maura (1887-1971), al advenimiento de la República fundó el partido Derecha Liberal Republicana. Don Niceto fue primero presidente del gobierno provisional y después jefe del Estado hasta que fue desposeído de su cargo injustamente y mediante una cínica lectura de la Constitución, en mayo de 1936.

Alcalá Zamora y Maura representan el liberalismo centrista, moderado y tolerante, dentro de la Segunda República. Su posición centrista era cada vez más reducida electoralmente, máxime cuando la ley electoral republicana castigaba a los partidos pequeños. Para subrayar mejor el centrismo del partido, en agosto de 1931 cambió su nombre por el de Partido Republicano Progresista. En enero de 1932 su ala derecha, dirigida por Maura, se separó y formo el Partido Republicano Conservador. Tanto Don Niceto como Maura eran católicos y republicanos, herederos del catolicismo liberal de la Restauración. Ambos se opondrán a la deriva anticlerical de la República aunque con poco éxito. Pero ambos se mantuvieron fieles a su liberalismo y republicanismo.

Don Niceto fue una de las personalidades más influyentes de la República y buscó afanosamente, sin éxito, la concordia entre República y catolicismo. Ya durante la etapa de preparación a la República, cuando los que preparaban su advenimiento se reunían para conspirar contra la monarquía, hubo de enfrentarse al anticlericalismo visceral de sus compañeros republicanos[37]. El tratamiento que la Constitución daba a la cuestión religiosa lo consideraba un gran error: «se hizo una Constitución que invitaba a la guerra civil»[38]. Luego, como presidente y durante el bienio centrista, alentó al gobierno para que llegara a un modus vivendi con la Santa Sede. En un libro publicado después de la Guerra Civil hace un balance de sus ideas y las dedica a

«los españoles, para quienes la convivencia no es odio, ni el saludo trágala, ni la República anarquía, ni el orden explotación del trabajo, ni la justicia social guerra de clases, ni la separación de la Iglesia del Estado incendio de templos, ni la libertad de conciencia asesinato del clero, ni la fe católica persecución inquisitorial, ni el amor a la patria nuestra plagio de exóticos nacionalismos, ni la relación humana exterminio del adversario»[39].

En este libro reivindica la necesaria separación de la Iglesia y el Estado en unos términos muy similares a los del catolicismo liberal anterior, pero, a la vez, la consecuente concordia entre ambas potestades mediante algún tipo de Concordato[40]. Alcalá Zamora no está nada lejos de lo que pensaba un antiguo correligionario suyo, José Canalejas: separación amistosa, preeminencia del poder civil y acuerdo amistoso, en el fondo el viejo regalismo. A pesar de sus discrepancias, reconoce que la Constitución salvó elementos esenciales como la libertad de cultos y las órdenes religiosas menos una. En las elecciones de 1936, cuando las posiciones políticas mayoritarias estaban ya muy radicalizadas, intentó una operación electoral para captar votos centristas, a través de su amigo Manuel Portela Valladares a quien encargó formar gobierno. En el manifiesto electoral reclama «sincero respeto para las creencias y sentimientos religiosos». Y, sin citar expresamente a los católicos, reclama para ellos la debida consideración[41].

Miguel Maura fue el ministro de la Gobernación (Interior, responsable del orden público) en el gobierno provisional de la República (abril-junio de 1931). A pesar del breve tiempo que ejerció el cargo, hubo de enfrentarse a graves problemas en las relaciones con la Iglesia, además de la discusión del artículo 26 contra el que votó. Un problema gravísimo fue el incendio de iglesias y conventos que se inició el día 10 de mayo. En sus memorias explica con detalle cómo actuó ese día, tomando medidas preventivas y, al extenderse los incendios, intentando sacar a la Guardia Civil, medida a la que se opuso Azaña y el resto del gobierno permitiendo así la extensión impune de las atrocidades. Maura dimitió, pero rectificó al pedírselo numerosas personas, entre ellas el propio nuncio, con el que le unía una simpatía mutua[42]. En cambio, no le tembló el pulso al expulsar de España a dos prelados considerados poco afines a la República: el cardenal Segura y el obispo del País Vasco, Mújica, en ambos casos a causa de evidentes imprudencias de los prelados, pero no suficientes para una medida tan drástica. Estas medidas, además, las tomó sin conocimiento del presidente del gobierno provisional, Alcalá Zamora, que las consideró exageradas, a pesar de que Maura afirma que las conocía el nuncio. Maura, como otros católicos liberales, pretendía dejar bien clara la preeminencia del poder civil. Otra cosa fueron los medios utilizados.

Alcalá Zamora y Miguel Maura fueron católicos sinceros y republicanos sin tacha que pretendieron actuar en política no como católicos oficiales, reclamando el voto católico. Fueron unos republicanos que, además, no escondían su catolicismo y pretendieron dejar de lado la cuestión religiosa como tema de confrontación y movilización. Una intención loable, pero fracasada. Su incidencia electoral fue muy pequeña, ya que para muchos republicanos eran unos católicos más o menos disfrazados y para otros —la mayoría de católicos— estaban demasiado identificados con un régimen que perseguía a la Iglesia. En todo caso, y en honor a la verdad, quienes situaron la cuestión religiosa como tema de confrontación fueron los republicanos anticlericales que, como recordaba Alcalá Zamora, no tuvieron en cuenta la desproporción entre la representación parlamentaria y la mayoría sociológica del país[43].

Los católicos citados anteriormente fueron políticos en activo, ocuparon cargos relevantes en los gobiernos republicanos y entraron en la contienda partidista. Junto a ellos hay otras personalidades de relieve también, pero que no entraron en la lucha partidista y optaron por una postura independiente y singular. Éste es el caso, por ejemplo, de Ángel Ossorio y Gallardo, del que ya se ha hablado en otro capítulo como maurista, iniciador de la democracia cristiana e impulsor del primer partido genuinamente democrata-cristiano en España. Ossorio, durante la República, fue diputado independiente en las Cortes constituyentes y posteriormente embajador de España en diversas capitales. Durante los convulsos años republicanos su posición política, no muy lejana a la de Giménez Fernández, fue virando a posiciones cada vez más avanzadas en lo social, motivo por el que no sólo rechazó ingresar en la CEDA, sino que criticó la deriva derechista del partido católico. Fue aproximándose cada vez más a la figura de Manuel Azaña, al que acabó considerando, exageradamente, como la auténtica posición centrista en el mapa político de la República.

La más importante contribución de Ossorio y Gallardo, como católico liberal y republicano, fue su papel como presidente de la comisión jurídica asesora que elaboró el primer borrador de Constitución republicana[44]. El proyecto que presentaron los juristas de esta comisión, de haberse aceptado, hubiera

estabilizado al régimen republicano, ya que su redactado fue de gran moderación y cordura, especialmente la manera como se trató la cuestión religiosa. Vale la pena recordar cómo trataba el texto de este proyecto las relaciones entre la Iglesia y el Estado:

«Art. 8. No existe religión del Estado. La Iglesia Católica será considerada como Corporación de Derecho Público.

Art. 12. La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión, quedan garantizados en el territorio español, salvo el respecto debido a las exigencias de la moral pública. Todas las confesiones religiosas podrán ejercer sus cultos, privada y públicamente, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público. Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas, a no ser por motivos estadísticos. La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, excepto lo dispuesto en el Artículo 54, apartado c), de esta constitución.

Art. 32. Todo español podrá fundar y sostener establecimientos de enseñanza con arreglo a las leyes».

Se trata de un texto que recoge sustancialmente la posición de una gran parte del catolicismo liberal anterior: plena libertad religiosa, sin ninguna traba para el ejercicio del culto o para asociarse (órdenes religiosas) y libertad de enseñanza. Por otro lado, el texto establece simplemente unos principios constitucionales que son plenamente compatibles con la posibilidad de establecer un acuerdo con la Iglesia católica e, incluso, con otras confesiones, ya que no lo excluye. Ossorio hubiera querido ir incluso más allá, por lo que emitió un voto particular para que se hiciera constar que el Estado, aunque se defina como no confesional, «inspirará su actuación y su legislación en las normas de la moral cristiana»[45]. Si el texto de la comisión hubiera pasado a la Constitución de 1931, se hubieran serenado los espíritus y probablemente nos hubiéramos librado de una guerra

civil. Pero se impuso el sectarismo: Jiménez de Asúa, miembro de la comisión y socialista, dimitió precisamente por el redactado de la cuestión religiosa[46]. La comisión constitucional de las Cortes, que fue quien redactó definitivamente el texto, rechazó la propuesta de la comisión asesora y se inclinó por el texto ya conocido. Ossorio siempre criticó la fórmula constitucional sobre la cuestión religiosa, a la que consideró un menosprecio a una gran parte del pueblo español y un problema para la propia consolidación de la República, como así fue:

«La libertad de cultos y la de conciencia no pueden significar persecución de la religión católica, sino respeto absoluto al sentimiento íntimo de todo ciudadano, que es precisamente lo contrario de convertir la profesión religiosa en motivo de represalia [...]. Disolver las asociaciones religiosas —o las de otra especie— y confiscar sus bienes son cosas que están en abierta pugna con derechos indiscutidos, tales como la libertad de asociación [.]. Millones de católicos otorgaron sus votos en la confianza de que el programa (del gobierno provisional) [.] sería respetado. Olvidarse de ese compromiso moral y construir no una ley, sino una constitución contra los católicos, implicará una decepción tan generalizada y tan honda que inevitablemente se reflejaría en la negación de asistencias y consensos que la República no puede desdeñar»[47].

A pesar del carácter laicista de la Constitución, Ossorio colaboró lealmente con la República y consideraba que los católicos debían hacer lo mismo. Opinaba que el marcado carácter antirrepublicano que iban adquiriendo las derechas —identificadas también con la defensa del catolicismo— perjudicaba una posible reforma posterior de las leyes anticlericales. Así se lo hacía saber al cardenal Vidal i Barraquer durante el debate parlamentario de la Ley de Congregaciones Religiosas[48]. Su postura política fue haciéndose cada vez más crítica con la derecha: «Me paso la vida tocando el timbre de la puerta de la derecha y siempre me abren la de la izquierda»[49]. Esta evolución le hizo sentir grandes simpatías por los proyectos de Giménez Fernández y por los democratacristianos catalanes que estaban organizando su propio partido. Se aproximó también al grupo de católicos más a la izquierda, agrupado en torno a la revista Cruz y Raya. Durante la Guerra Civil fue uno de los pocos católicos que permanecieron claramente al lado de la República[50] y jamás consideraron la Guerra Civil como una cruzada religiosa y, en cambio, tachaban de herético al fascismo[51]. Critica también el

silencio de los obispos ante los fusilamientos de sacerdotes vascos. En su opinión, la Iglesia no debería tener palabras de «acritud y venganza» y siempre defender la paz y el perdón[52].

Hemos citado antes la revista Cruz y Raya. Fue una iniciativa de algunos católicos republicanos influidos por las ideas de Maritain y también del filósofo francés católico Emmanuel Mounier, fundador del personalismo con el que pretendía superar tanto el capitalismo como el totalitarismo[53]. Fue también el impulsor de la revista Esprit, con la que Cruz y Raya tendría bastantes similitudes. El principal impulsor y alma de la revista, cuyo título completo era Cruz y Raya. Revista de afirmación y negación, y del grupo que la animaba fue el poeta y escritor católico José Bergamín (1895-1983), que contó inicialmente con la colaboración del músico también católico Manuel de Falla (1876-1946) y otros intelectuales cristianos, formando un catolicismo renovador[54].

El primer número de Cruz y Raya apareció en abril de 1933 y el último al comenzar la Guerra Civil. En la presentación del primer número, se explican los motivos fundacionales de la publicación:

«No es el propósito de esta revista, al asumir todas aquellas manifestaciones del pensamiento determinadas por la pura actividad del espíritu, el de dirigirse en el solo sentido, exclusivo y excluyente, de una actividad religiosa positiva y negativa, sino con independencia de ella, pues esta actividad espiritual que es, para nosotros, la del catolicismo, está, como diría Unamuno, por encima y por debajo de todas esas manifestaciones del pensamiento: de todo ese conjunto, o conjuntos espirituales, que designan una cultura; y de la aceptación misma, del propio concepto de la cultura.

Esto significa que rechazamos una aparente actitud mal llamada confesional de catolicismo en forma de exteriorización, por esta revista, de un grupo de escritores católicos: [...] Porque creemos que en un proceso de verdadera depuración espiritual de todas las actividades humanas la separación de sus

formas es una garantía de autenticidad, por su independencia, cuidando de cumplir como leyes elementales estas fronteras del pensamiento, actuaremos, además de en su beneficio, en el de aquella otra actividad religiosa pura, separándola de todas las formas espirituales que le son ajenas»[55].

Se trataba, pues, de hacer, no una revista católica, sino una revista por católicos abierta a diversas manifestaciones intelectuales, sin mezclar a la Iglesia ni pretender aparecer ni oficial ni oficiosamente como órgano católico. En conjunto fue una publicación muy moderna, bien editada, de altura intelectual y amplitud de miras, con buenos y diversos colaboradores, entre ellos Maritain y Mounier. No fue una revista estrictamente política ya que estaba abierta a diversas disciplinas humanísticas. Años después, el propio Bergamín explicaba de nuevo las razones por las que se lanzó a publicar Cruz y Raya:

«Cruz y Raya nacía en aquella República, diríamos que de aquella República y hasta que para aquella República, identificándonos con ella, con su íntima lucha o agonía. Por eso, el primer SÍ de la revista fue para la República misma: fue decir SÍ a aquella vida republicana naciente. y al mismo tiempo, en consecuente decisión afirmativa, NO a quienes la negaban y combatían para destruirla. Por definición, Cruz y Raya se afirmó a sí misma como católica y republicana. Esto es, como de católicos y republicanos de buena voluntad que querían realizarla a la vez con sentido, significado, religioso y político; empezando por diferenciar esos dos términos y su independencia correspondiente»[56].

Católicos y republicanos, ésa es la definición del propio Bergamín, unos hombres que quieren ser «católicos a pesar de todo. ¡Y de qué modo!»[57]. Indudablemente de un modo muy especial, muy incomprensible para la época, que les hacía, incluso, sentirse cerca de los comunistas en una lucha común contra determinado capitalismo y a favor del obrero.

Durante el segundo bienio republicano, la revista incidió más en las cuestiones

religiosas, sobre todo los análisis sobre la realidad del catolicismo español que, para Bergamín, era excesivamente ritualista y poco profundo:

«Habría que decir que para esa enorme mayoría de españoles, el catolicismo es la forma menos inteligente de la indiferencia religiosa: la más chabacana y mentirosa o hipócrita, cuando no supersticiosamente estúpida: es antifaz picaresco de intereses bastardos por políticos o comerciales»[58].

Bergamín, como algún otro católico de su generación, hacía un diagnóstico muy negativo de la Iglesia española de la Restauración, que se había convertido en un simple aparato del régimen, con un clero funcionarial y un alejamiento pastoral del pueblo. La República había separado lo político de lo clerical y permitía una nueva pastoral más sincera y cercana, despertar un cristianismo renovado, popular y socialmente avanzado. Estas palabras resumen este diagnóstico:

«El clero español actuaba políticamente, directa o indirectamente, en toda la vida española, y de este modo, corrompido por la mansa anarquía estatal del régimen monárquico, ficticiamente reconstruido, se separaba totalmente de las realidades populares, apareciendo ante el pueblo español como una parte interesada en el mantenimiento de aquellos intereses económicos y políticos inseparables del régimen caído»[59].

Este alejamiento del pueblo lo juzga muy críticamente llegando a admitir, recordando a Marx, que «el clero ha administrado la religión al pueblo como un opio»[60]. Claro que, a renglón seguido, afirma que el cristianismo no puede ser este opio, esta adormidera, al contrario, habla de un «despertador cristiano», de un cristianismo con una vertiente social tanto o más exigente que el marxismo.

No es de extrañar que Bergamín se mantuviera en el lado republicano durante la guerra, muy crítico con los sublevados, a quienes acusa de volver a utilizar la

religión (y a la Iglesia a prestarse a ello) con fines políticos. Así llega a entender, aunque no la justifique, la reacción antirreligiosa en el bando republicano. Bergamín fue un católico apasionado, agónico, con una religiosidad poco convencional, pero, en sus obras, nunca duda de las verdades fundamentales del catolicismo aunque le gustara rozar la heterodoxia:

«Bergamín era católico, aunque a veces está uno tentado de pensar que solo lo era por ser piedra de escándalo [...] Era en verdad católico convencido, pero también como única manera de ser heterodoxo, que es lo que le interesaba, y religioso, como única manera de perdonarse el ser católico»[61].

Como Unamuno, encuentra una religiosidad profunda en el pueblo español al que la República quería redimir. El pueblo español, decía Bergamín, lleva en su sangre la tradición cristiana de justicia revolucionaria: «¿El orden divino de la justicia no es el orden humano de la revolución?»[62]. Por eso se mantuvo del lado que, según creía honestamente, estaba esa justicia, en una España que estaba en una situación espiritual que calificaba como «desesperación esperanzada». Y su Cruz y Raya quería

«servir de cauce o instrumento a quienes sentían aquella situación espiritual, muy singularmente en España, como trance o tránsito de riesgo mortal, de paso peligroso»[63].

Indudablemente, la historia ha dado cuenta de cómo fue de mortal este paso.

Entre los colaboradores de Cruz y Raya estaba también el catedrático de la Universidad de Oviedo Alfredo Mendizábal (18971981), admirador, amigo personal y traductor al español de Maritain y en la línea democratacristiana próxima a Ossorio y Gallardo, en cuyo Grupo de la Democracia Cristiana de los años veinte se integró. Su tesis doctoral la realiza sobre el concepto de justicia en

santo Tomás de Aquino y toda su vida estuvo muy influida por el iusnaturalismo cristiano del que tan importantes consecuencias había sacado la Escuela de Salamanca. Recordemos que otro democrata-cristiano avanzado como Giménez Fernández empezó bebiendo de las mismas fuentes. En sus clases no dejaba de explicar los mismos principios que informarían su vida pública y que contrastaban con el catolicismo tradicional contemporáneo: la defensa del Estado de Derecho, la democracia, el principio de igualdad y la no violencia. O Estado de Derecho o un «sistema legal de coacción», venía a decir.

Al advenimiento de la República, Mendizábal, como Ossorio, no quiso integrarse en la CEDA, por excesivamente confesional y conservadora. Entendía que los católicos debían actuar al margen de un partido confesional. Y se inició en la política uniéndose al partido de Alcalá Zamora y Miguel Maura, la Derecha Liberal Republicana, para dejar pronto la actividad partidista y mantenerse como figura intelectual independiente, formando parte del grupo de Cruz y Raya y colaborando en una comisión diocesana de Oviedo para la difusión de la doctrina social de la Iglesia. Se opuso al artículo 26 de la Constitución y a la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, que consideró un ataque innecesario a los católicos[64]. Al estallar la Guerra Civil y, a diferencia de Ossorio o de Bergamín, no quiso optar por ninguno de los dos bandos. Refugiado en París, donde estaba el día que estalló la guerra, se implicó en la creación de un Comité español por la paz civil en España, en el que participaba Maritain, análogo al francés e inglés. Esta equidistancia le valió la condena de ambos bandos.

Mendizábal dio su personal visión del conflicto en un libro: Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 a 1936, prologado por Maritain. Es la opinión de un católico liberal, demócrata y consecuente. Sus tesis, aunque discutibles, no pueden leerse sin animar a una reflexión serena. Su punto de partida es la constatación de que, tras la confesionalidad del Estado durante la Restauración, se escondía una realidad más dura: una sociedad que se alejaba de la Iglesia y una Iglesia excesivamente burocratizada y con poco aliento pastoral.

«Durante mucho tiempo los católicos de España se mecían de himnos religiosos

encantadores a la unidad religiosa; dormidos por el carácter oficial de la religión, excitados por la magnificencia de las solemnidades, la presencia del gobierno en la persona de sus representantes, ciertas manifestaciones externas de culto, no les importaba en su mayor parte, una decadencia progresiva y lamentable de las convicciones religiosas de la nación»[65].

Y eso no era lo más grave, la confesionalidad del Estado tenía un efecto negativo sobre el catolicismo español: lo mantenía dormido, ignorante y trágicamente confiado en que el Estado acabaría garantizando una catolicidad más oficial que real:

«En el marco del Estado confesional, una multitud de católicos dormitaba con confianza, sin pensar que algún día pronto tendrían que apoyar su propia iglesia, si querían tener una»[66].

Los hombres de Cruz y Raya fueron enérgicos críticos de los fascismos triunfantes entonces en Europa, que empezaban a seducir a la derecha, y defensores de la democracia y la libertad. Mendizábal fue el portavoz de estas inquietudes antifascistas en las páginas de la revista. En dos números de la publicación[67] dedicó sendos artículos a combatir el fascismo: Una mitología política y Una condición hemofílica del Estado: estado de raza, sinrazón de Estado. Para el autor, las derechas españolas estaban silenciando la persecución que sufrían los católicos en las dictaduras fascistas, como la alemana, y ocultaban el carácter pagano de los fascismos.

La Revolución de octubre de 1934 cogió a Mendizábal en Oviedo, sufriendo en sus carnes la persecución anarquista precisamente por ser católico, aunque pudo librarse de ser asesinado. A pesar de esta amarga experiencia, tuvo palabras de perdón para los líderes de la revuelta y llegó a comprender sus razones. Consideraba que en la rebelión obrera había un grito desesperado por una justicia social. Llega a pensar que en la euforia revolucionaria de los obreros hay un pálpito del cristianismo. Era consciente de que la revolución social no se

terminaría con la violencia, sino con una profunda conversión interior de obreros y patronos:

«Tanto los obreros como los patronos, los poderosos necesitan un cambio a fondo en su actitud y en su mentalidad. Si se cree que es sólo cuestión de represión y que con eso todo está arreglado, no se adelantará un paso. [...] La justicia necesita un orden nuevo para reinar. Un orden que debe excluir toda lucha de clases. La de abajo y la de arriba, ésta más sórdida y aún menos explicable. Quienes en la terrible lucha de la revolución asturiana hemos sufrido grandes pérdidas [...] podemos [...] clamar por esa política social de sacrificio que, inspirada en los principios de justicia y en el espíritu de caridad cristiana, puede aún salvar a la sociedad y salvar, en primer lugar, a los obreros»[68].

Mendizábal dejó escritas unas memorias que no han visto la luz hasta el año 2009[69]. En ellas aparece el hombre íntimo, católico sincero y republicano leal. Su decisión más trascendental fue mantenerse neutral ante la guerra fratricida, algo no comprendido entonces y muy valorado ahora. «Una guerra es algo oscuro y siniestro nunca algo santo», decía. Por eso se negó a reconocer el carácter de cruzada a la guerra de Franco, tesis que ya defendió con claridad Maritain, pero tampoco podía considerar que seguía vigente la legalidad republicana en una zona en donde la anarquía se había hecho dueña de las calles.

José María Semprún Gurrea (1893-1966) fue también otro de los hombres de Cruz y Raya, aunque más ligado a Mounier que a Maritain, uno de los principales introductores del personalismo de Mounier en España, colaborando también en la revista de este último: Esprit[70]. Semprún Gurrea era abogado, profesor en la Universidad de Madrid, católico y defensor de la causa republicana desde antes de la proclamación de la República, aunque era yerno nada menos que de Antonio Maura. De él dice Azaña que era «educado, inteligente e instruido. Católico y lealísimo a la República»[71]. La colaboración y admiración de Semprún con Mounier le llevó más allá de la democracia cristiana como la entendían Ossorio, Giménez Fernández o Mendizábal. Probablemente pudiera ser calificado como socialista cristiano o humanista, por supuesto no

marxista, próximo a socialistas como Fernando de los Ríos. Pero siempre tuvo claro que la legislación republicana sobre la Iglesia era manifiestamente hostil. Así, por ejemplo, calificaba la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas como «agria y agresiva» que expresaba «nubilación (sic) mental y manía persecutoria»[72].

Inicialmente, Semprún alabó la actitud del episcopado español, liderado por Vidal i Barraquer, que buscó un entendimiento con la República y abogaba por un comportamiento cívico ejemplar, aunque se lamentaba de que muchos católicos no hicieron caso de esas recomendaciones, una de las causas, según Semprún, de que se acrecentara la inquina republicana contra la Iglesia. Se refería así a la carta del episcopado de 1931 pidiendo a los católicos acatamiento a la República:

«Si mirando hacia atrás, aguas arriba del tiempo, observamos los acontecimientos españoles desde 1932 en adelante, una neta percepción se nos impone: parece que casi todos y de modo especial muchos de los más obligados a seguir las normas y enseñanzas de aquella carta episcopal de diciembre de 1931, porque eran individuos o grupos católicos, se dedicaron a porfía, como impulsados por un espíritu maligno, a conculcar en una u otra forma esos principios y esas normas. Honradamente hablando —y sin perjuicio de críticas circunstanciales que se le pudiesen oponer—, esa carta representaba e implicaba el plausible intento de hacer prevalecer en todos, y especialmente en los católicos, actitudes de templanza y de transigencia, de libertad y de cooperación ciudadana, de civilidad y de aceptación de los modernos sistemas democráticos, con total preterición de ese energumenismo cerril y de esa vesánica simpatía por la violencia que había caracterizado tantas manifestaciones de derechismo católico»[73].

Como los anteriores, Semprún desconfiaba de la confesionalidad del Estado, por considerarla nociva para la misión pastoral y libre de la Iglesia:

«Las leyes no pueden imponer una actitud filosófica o religiosa [...] es totalmente infructuoso [...] utilizar los medios coercitivos de que el Estado dispone para lograr una determinada actitud sincera de conciencia en los ciudadanos [...] el mejor método, porque es el único, para la conquista de los espíritus consiste en tratarles en un ambiente de libertad, con un sagrado respeto al desenvolvimiento de esas íntimas y delicadísimas actividades en que se mueve la conciencia»[74].

Para Semprún, como para otros católicos liberales, la confesionalidad del Estado sólo sería posible cuando se diera una unidad católica real en la sociedad española, que ahora no se da. Por eso, al Estado sólo le cabe asegurar la libertad religiosa y de conciencia (aunque no de la manera como lo hace la legislación republicana) y la Iglesia, en el marco de esa libertad, ha de desarrollar su labor pastoral:

«Es una perogrullada, por ejemplo, que España será perfectamente católica el día que lo sean los veintitantos millones de ciudadanos que la habitan. Sin embargo de esto, el cariz de empeños muy sostenidos nos persuade que de lo que se ha tratado, para que España figure como católica, es de que sea católico, o, mejor dicho, que aparezca ceremonialmente como católico, el ministro de la Gobernación, y que los gobernadores civiles presidan las procesiones. Nadie podrá negar que ambas cosas tienen un gran interés; sobre todo la segunda, desde un punto de vista decorativo; pero para la catolización de España parecía camino más seguro procurar la catolización de los españoles»[75].

Tras la Guerra Civil, Semprún sí tomó partido y lo hizo por el bando republicano, lo que le acarreó la huida de España, siendo miembro del gobierno republicano en el exilio.

El único lugar de España en donde surgió un auténtico partido demócrata cristiano moderno fue Cataluña y el partido fue la Unió Democràtica de Catalunya (Unión Democrática de Cataluña), aún existente. Otro caso es el del

Partido Nacionalista Vasco, nacido como grupo político muy influido por el tradicionalismo, pero que en los años treinta del pasado siglo fue evolucionando e incorporando principios democratacristianos, sin ser plenamente un partido democrata-cristiano.

En el caso catalán, ya hemos visto que ya había ido surgiendo un catolicismo más dinámico que en el resto de España cuajando en movimientos, asociaciones y grupos, como el de la Federación de Jóvenes Cristianos de Cataluña, que aceptaban el juego democrático como plenamente normal. No es de extrañar que la gran figura del episcopado español de la época republicana fuera, precisamente, un catalán, arzobispo de Tarragona, el cardenal Vidal i Barraquer, hombre flexible, inteligente y con auténtica intención de situar a la Iglesia en el marco de una República capaz también de respetarla.

El catolicismo catalán estaba también influido por personalidades como Joan Maragall, un católico liberal con una aguda visión de cómo ha de ser la acción pastoral de la Iglesia. El catolicismo catalán estaba también muy abierto a las influencias europeas. Hilari Raguer[76] destaca las del escritor inglés Chesterton, que visitó Cataluña en dos ocasiones, las de Maritain y Mounier, las del sacerdote italiano Sturzo, fundador de la democracia cristiana en su país y que sería colaborador asiduo del periódico El Matí, vinculado a la Unió. Por último, también cabe destacar la influencia de Marc Sangnier, católico liberal francés promotor del cristianismo social y fundador del movimiento Sillon.

Nada más proclamarse la República, El Matí publicaba un documento de adhesión de varias asociaciones católicas, entre ellas la Liga Espiritual de Nuestra Señora de Montserrat, que bien parece un manifiesto de catolicismo liberal:

«Acatamos (la República) con lealtad y con aquella recta y honorable voluntad de la conciencia cristiana de ciudadanos que no buscan más que el bien común y que en todo momento quieren cumplir el deber cívico de trabajar patrióticamente

por la justicia, la libertad y el orden de un Estado bien constituido y gobernado según las normas perdurables de la buena dirección de los pueblos»[77].

Había, por lo tanto, en Cataluña un importante segmento de católicos que no identificaban el catolicismo con una determinada forma de gobierno y aceptaban las nuevas estructuras políticas surgidas en la Modernidad sin tactismo de ningún tipo, sino por convicción y por creer firmemente que el cristianismo no sólo no se opone, sino que es plenamente compatible con la democracia.

El manifiesto fundacional de la Unió, junto a un nacionalismo catalán muy marcado, establece su orientación en los principios cristianos, sin declarase partido confesional, y su defensa de una

«democracia jerárquica como necesaria para la armonía social, con los atributos de capacidad política, de moralidad sincera y de libertad individual [...] Rechazamos todo privilegio de casta y toda hegemonía de unas clases sobre otras. Reconocemos en el pueblo íntegramente considerado, el derecho de determinarse por la forma de gobierno que crea más necesaria al desarrollo de su vida orgánica y a sus intereses; así como la potestad de elegir las personas para las funciones de autoridad»[78].

Entre sus dirigentes siempre hubo la clara conciencia de que no se trataba de un partido católico, sino de un partido fundado e inspirado por católicos. En su segundo congreso (1933), cuando ya la amenaza fascista era más que evidente, el partido se sitúa en defensa del Estado liberal y democrático, marcando las distancias con parte de las derechas españolas cada vez más erosionadas por impulsos dictatoriales, al reiterar

«la convicción firmísima de que la virtualidad de los principios cristianos, lejos de resultar favorecida con el debilitamiento o limitación de los resortes

democráticos, ha de resultar siempre perjudicada por una regresión dictatorial o fascista, por cuyo motivo, como nacionalistas, demócratas y cristianos, hemos de rechazar toda doctrina de estatismo cesarista y cualquier contacto con todos los sectores de las derechas españolas, contrarios a la libertad nacional de los pueblos o a la esencia de los principios democráticos»[79].

El partido, modesto en afiliados y votos, supo congregar un plantel de personalidades de influjo social bastante notable en Cataluña, de tal forma que su influencia sería mayor que su respaldo político. Incluso llegó a impulsar un sindicato obrero de inspiración cristiana, la Unión de Trabajadores Cristianos de Cataluña. Aunque criticaron sin dudar el redactado de los artículos de la Constitución sobre la religión, los hombres de la Unió se mantuvieron siempre fieles a la República, incluso durante la Guerra Civil cuando alguno de sus dirigentes corrió serios peligros por ayudar y proteger como pudieron a sacerdotes escondidos. Ante las elecciones de 1936 que habían dividido desastrosamente en dos bloques antagónicos la sociedad española, la Unió proclamó su centrismo y su deseo de superar antagonismos: en un manifiesto abogó por una «sincera y vigorosa política de reconciliación nacional»[80]. El partido llegó a organizar una red clandestina de ayuda a los sacerdotes perseguidos.

Como ha escrito Javier Tusell, la Unió Democràtica de Catalunya fue el único partido democratacristiano existente en la Segunda República española. No fue, como luego veremos en el caso del Partido Nacionalista Vasco, un grupo político «democristianizado», ni un partido confesional a la defensiva, como la mayoría de la CEDA.

Entre sus líderes, el que tiene un mayor perfil intelectual es el escritor Maurici Serrahima (1902-1979), que fue uno de los descubridores de Mounier, llegando a ser colaborador de la revista Esprit y amigo del filósofo francés. Junto con otros destacados intelectuales católicos catalanes participó en la creación de una asociación de intelectuales católicos que iba a llevar el nombre de Ramón Llull. La entidad iba a estar formada por sacerdotes y laicos, con predominio de los

últimos (los primeros no podían suponer más del 20 por ciento del total de socios), pero sin comprometer a la jerarquía y, por lo tanto, sin ningún vínculo con el obispo de Barcelona. Las reuniones para fundar este grupo —inédito en España— tuvieron lugar en la primavera de 1936 y el alzamiento del 18 de julio frustró el intento[81]. La asociación se creaba teniendo como orientación

«la doctrina y la filosofía católica ortodoxa, pero con toda la amplitud y diversidad de tendencias que la ortodoxia permite»[82].

Otro de los dirigentes de la Unió Democrática de Catalunya fue Manuel Carrasco i Formiguera (1890-1938). Provenía de la Liga Regionalista de Cambó, de donde pasó a Acción Catalana, partido por el que obtuvo un escaño en las Cortes constituyentes. En ellas destacó por su denodado nacionalismo y por su defensa de un estatuto jurídico de la Iglesia diferente al otorgado por el artículo 26 de la Constitución, que criticó y contra el que votó. Dado que su partido votó a favor del artículo, Carrasco lo abandonó anteponiendo su conciencia católica a la disciplina política. Pasó a integrarse como miembro fundador de la Unió en la que encontraba una síntesis entre nacionalismo, democracia y catolicismo. Fue consejero de la Generalitat en el primer gobierno formado por Maciá. Su vida acabó trágicamente. Como católico corría peligro en la Cataluña anarquista de la Guerra Civil, por lo que recibió un cargo de delegado comercial de la Generalitat en Euskadi. El barco que le llevaba a Bilbao fue interceptado por los nacionales, que le detuvieron, juzgaron y condenaron a muerte. De nada le sirvió su acendrado catolicismo y su defensa de la Iglesia en las Cortes republicanas. Tampoco causaron el más mínimo efecto las peticiones de perdón por parte de numerosos eclesiásticos próximos al régimen de Franco. En la madrugada del 9 de abril de 1938 fue fusilado[83].

Unió Democrática de Cataluña no fue el único refugio de católicos liberales en Cataluña. Hubo quienes militaron en otros partidos como Lluís Nicolau d’Olwer (1888-1961) o Jaume Bofill i Matas (1878-1933). Ambos formaron parte del grupo de católicos que había fundado la Lliga de Prat de la Riba y Cambó y ambos se desligaron de ella por considerarla demasiado posibilista, para lanzarse

a un nacionalismo más decidido fundando Acción Catalana. El primero fue ministro del gobierno provisional y diputado en las Cortes constituyentes, en donde votó a favor del artículo 26, por considerar su texto el menos malo posible[84]. Este hecho motivó la ruptura entre ambos, ya que Bofill no podía aceptar el trato a los católicos que daba la nueva Constitución y terminó volviendo a la Lliga.

Jaume Bofill i Mates, conocido por el seudónimo de Gerau de Liost, fue escritor, poeta e intelectual destacado del catalanismo, probablemente el más influyente tras la marcha de Eugeni D'Ors a Madrid. Estuvo inicialmente influido por el pensamiento catalanista tradicionalista de Torras i Bages, para evolucionar hacia un catolicismo liberal y democrático. Miembro de la Liga Espiritual de Nuestra Señora de Montserrat, influido por los capuchinos catalanes[85], que ejercían una cierta autoridad moral sobre la burguesía catalana, se declaró siempre católico y catalanista.

El caso del Partido Nacionalista Vasco es el de un grupo político fuertemente marcado por un nacionalismo y por un catolicismo profundamente integrista y conservador. No obstante, en los años veinte y, sobre todo, treinta del pasado siglo, fue evolucionando hacia fórmulas democratacristianas, sin menoscabo de un acendrado nacionalismo. Este desarrollo fue debido a una nueva generación de jóvenes militantes, entre los que destaca José Antonio de Aguirre (1904-1960), que sería después presidente del Euskadi autonómico (1936). Su ideal político religioso puede resumirse en estas palabras:

«Yo sueño con una sociedad regida por las normas de Cristo en todos los órdenes, compatible con el progreso y la modernidad, sueño con el retorno al cristianismo primitivo que pregonaba el insigne patriota, el cardenal Mercier»[86].

Aguirre fue un católico comprometido, de un pensamiento de avanzada para su época. Presidente de las Juventudes Católicas de Vizcaya y miembro del Consejo Supremo de la Acción Católica Española, su fe religiosa marcó de modo

decidido su vida privada y pública y lo ubicó entre los líderes de la democracia cristiana europea. Un dato poco destacado: el único lugar de España, durante la Guerra Civil, en que se respetó la legalidad republicana y no hubo los desmanes anarquistas fue precisamente un territorio gobernado por un católico, Aguirre, que, por cierto, estaba claramente en contra del tratamiento que la República había dado al catolicismo. Estas palabras, pronunciadas en las Cortes constituyentes, bien pueden reflejar la evolución del Partido Nacionalista Vasco de la mano de su joven dirigente:

«Para nosotros, en esa fraseología a la que he hecho alusión, si ser de derechas es oponerse a los progresos legítimos de la democracia, contra los poderes absolutos, si ser de derechas es eso, nosotros somos de izquierdas. Y si ser de derechas consiste en defender la identificación de la religión con un régimen cualquiera, y no la independencia absoluta de los poderes eclesiásticos y civiles en sus respectivos ámbitos, entonces también somos de izquierdas. Y si por ser de derechas se entiende, oponerse en el terreno social a los progresos del proletariado, si es eso a lo que se llama ser de derechas, también entonces somos de izquierdas. Pero, por contra, si ser de izquierdas es ir contra la familia, contra los principios sagrados de la Iglesia católica de la que nosotros seguimos las reglas, entonces en esa fraseología que yo considero ridícula, nosotros somos de derechas»[87].

Los políticos a los que se ha hecho referencia hasta ahora son todos laicos. Hubo también, durante la República, clérigos con una sensibilidad liberal y democrática, que distinguían entre el régimen republicano —al que consideraban tan legítimo como el monárquico— y la legislación anticlerical de la concreta República española de 1931. Ya hemos visto la figura del cardenal Vidal i Barraquer, hombre tolerante, posibilista y con verdaderas ganas de llegar a un entendimiento con la República. Y si no se logró no sería por su falta de tacto e interés, desde una posición nada maximalista.

Francisco Romero Otazo era sacerdote, catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Madrid y uno de los integrantes de la comisión jurídica que

elaboró el primer borrador de Constitución. Era también un hombre de clara inspiración democratacristiana, competente y conciliador. Romero Otazo defendía una sociedad democrática y libre y lo hacía acudiendo a santo Tomás de Aquino, en la misma línea de la Escuela de Salamanca[88]. Estuvo relacionado con los católicos democráticos del grupo Cruz y Raya[89]. Por su actitud ante la República, que defendió, fue incomprendido y criticado sobre todo al no suscribir el voto particular de Ossorio pidiendo que el Estado se inspirara en la moral católica, algo que Romero Otazo creía totalmente inviable. Por ello defendía el estatus de la Iglesia desde un punto de vista estrictamente jurídico, con argumentos jurídicos, los únicos que, a su juicio, podían prosperar ante unas Cortes constituyentes anticlericales. Su punto de vista queda reflejado en estas palabras extraídas de una carta a Ossorio:

«He entendido siempre que el advenimiento de la República haría purgar a la Iglesia los superlativos errores de catolicismo español. He opinado honradamente que la mejor defensa de la Iglesia en los momentos actuales es la que se propugne a base de poder 'dialogar' con quienes Vd. califica de 'energúmenos', elevados a la dirección de nuestros destinos en tan crecido número que fácilmente pueden hacer valer, contra la Iglesia, la frase: 'votos son triunfos'. Y estimé que el diálogo no podría sostenerse sino atrincherándose en un nuevo orden rigurosamente jurídico, de hondo sentido orgánico, en el que las ideas de libertad, igualdad e independencia pudieran conducirnos sin temor hasta los últimos resultados, aunque la inflexibilidad del sistema nos obligase también a pasar por renunciaciones dolorosas»[90].

Entre los difusores más activos de la democracia cristiana en España destaca el canónigo de Oviedo Maximiliano Arboleya (1870-1951), crítico del integrismo católico y defensor del obrerismo católico impulsado por las tesis de la encíclica Rerum novarum. Viajó por Europa para conocer el sindicalismo católico que intentó trasladar a España, dándole un carácter libre y no confesional. Por su impulso nació un Sindicato Ferroviario y la Federación de Sindicatos Independientes, de inspiración católica pero no confesional, como eran hasta ahora las asociaciones obreras católicas. A partir de 1901 se hizo cargo del diario El Carbayón, que convirtió en el de mayor difusión de Asturias. Publicó también varios libros con la finalidad de inculcar en los católicos y, sobre todo, en el

clero, la acción social y la defensa del obrero. Fue también uno de los creadores del Grupo de la Democracia Cristiana. Ante la revolución de Asturias su análisis, diagnóstico y consecuencias contrastaban con las sacadas por la derecha política y social que sólo buscaban la represión

«por razones que no tengo para qué especificar aquí, aunque ello resultaría harto fácil, nuestros obreros y empleados, por lo general, dan por cierto:

a) Que la Iglesia católica, y consiguientemente cuantos por ella trabajan y se dejan inspirar, son los defensores acérrimos del capitalismo opresor y enemigos natos de la clase obrera.

b) Que los sindicatos llamados 'católicos' tienen como exclusiva finalidad la defensa de la Iglesia y del Capitalismo, haciendo a los sindicatos cada vez más sumisos a esos dos supuestos y temidos enemigos.

Guste o no, y por absurdo que parezca a quienes conocen los verdaderos orígenes de mentalidad semejante, ésa es la casa de todos nuestros trabajadores. Y, después de lo visto y palpado en Asturias, bien podemos afirmar que hoy el odio feroz a la Iglesia es muy superior al que inspira el Capitalismo. Basta para afirmarlo rotundamente fijarse en la clase de personas perseguidas y asesinadas y de los edificios destruidos por la dinamita o por el fuego»[91].

En su análisis del anquilosado catolicismo español, coincidiendo con otros católicos demócratas, Arboleya hace una importante incursión en el pensamiento de Balmes, sobre el que perfila un personaje distinto al utilizado por el tradicionalismo. Para el canónigo de Oviedo, el filósofo catalán es un precursor del catolicismo social y un moderado más que un integrista[92]. Por eso Arboleya combatió el tradicionalismo de tantos católicos, de manera especial desde El Carbayón. Fue siempre «un católico abierto, y, en lo social, un progresista. Se le

opusieron los católicos conservadores y más sinuosamente los católicos sociales de centro»[93]. Respecto a la República propugnaba una actitud conciliadora y el acatamiento al poder constituido, como parte de las enseñanzas pontificias. Y, como consecuencia, consideraba necesaria una modernización de la Iglesia en sus relaciones con la sociedad, venciendo las pulsiones tradicionalistas y aceptando la pluralidad política como marco en el que se ha de desarrollar la acción pastoral[94].

El clero catalán fue, en general, más sensible a una pastoral abierta y a ubicarse en el seno de una sociedad plural. Fueron bastantes los sacerdotes catalanes que impulsaron o aceptaron de buen grado un catolicismo más dinámico y más comprensivo con una sociedad democrática. Entre los varios ejemplos que se pueden traer a colación se puede destacar el del canónigo Carles Cardó Sanjuan (1884-1959). En 1925 había fundado la publicación La paraula cristiana, desde donde ejerció un gran influjo intelectual. Acendrado catalanista (aunque no independentista) y simpatizante de la democracia cristiana, llegó a hacer amistad con Maritain en su exilio francés, motivado primero por la persecución religiosa y luego por sus escasas simpatías por el régimen franquista. A pesar de todo regresó a España en 1954, cinco años antes de su muerte. Cardó, como otros católicos liberales, consideraba que la democracia era perfectamente compatible con el cristianismo; es más, las raíces últimas de la democracia se encontraban en el propio Evangelio, volviendo de nuevo a santo Tomás para justificar la apuesta por un régimen político liberal y democrático[95]. El modelo de democracia que defendía Cardó lo proponía para Cataluña: su recuperación como una sociedad unida por el sentimiento nacional y en donde la doctrina social de la Iglesia fuera el referente.

Cardó es bien conocido por una obra publicada en francés en 1946 que no pudo ser traducida y vendida libremente en España hasta 1977: Historia espiritual de las dos Españas, escrita ante la tragedia de la Guerra Civil. El autor dejó inédita una parte del libro que no se publicaría hasta 1994 (El gran rechazo). La obra contiene un análisis, discutible, del papel histórico de la Iglesia española a la cual Cardó hace parcialmente responsable de los males que precedieron la contienda, sobre la que se sitúa en una postura neutral: condenando tanto el alzamiento (criticando el apoyo de parte de la Iglesia) como los crímenes

antirreligiosos en la zona republicana. Pero la Iglesia que Cardó critica es la castellana, no la catalana. Según el canónigo nacionalista bastantes obispos nombrados para las sedes catalanas eran anticatalanes, lo que contribuyó a la desafección hacia el catolicismo[96]. Para el sacerdote catalán, la tesis fundamental de su Historia espiritual es

«la demostración de la ilegitimidad de la sublevación de 1936 hecha desde un punto de vista confesional, teológico, mucho menos frecuente, y mucho más eficaz y, si se me permite, más valiente que las que se hacen cada día desde el punto de vista opuesto»[97].

El polémico libro del canónigo catalán, en su edición catalana lleva el antetítulo de Las dos tradiciones, resumen de una de las tesis centrales del autor. Para él, hay dos grandes tradiciones en el catolicismo español que no son exactamente una liberal y otra integrista, aunque de forma amplia se podía entender así. Las dos tradiciones son la españolista, identificada primero con el cardenal Segura y después por su sucesor en Toledo el cardenal Gomá (también catalán, por cierto)[98], y la catalana (aunque mejor sería llamarla catalanista), identificada con la figura flexible, posibilista y dúctil de Vidal i Barraquer. Las dos tradiciones van más allá de la manera de enfocar las relaciones entre católicos y República: tienen que ver con las relaciones entre cristianismo y sociedad y en la manera de entender la relación entre catolicismo y nación española. La primera tradición, que Cardó denomina «toledana», identifica el patriotismo español con el catolicismo; quien no se sienta español será mal católico. La segunda tradición, que denomina «tarraconense», no acepta esta identificación ya que parte de la existencia de otros territorios nacionales que pueden sentirse también católicos. En pocas palabras: un catalanista puede sentirse totalmente catalán y católico, sin necesidad de sentirse español. Las dos tradiciones de Cardó pecan de excesivo maniqueísmo ya que se podrían encontrar no pocos matices en los dos supuestos bandos; ya hemos visto el caso de Ossorio y los hombres de Cruz y Raya, que ni apoyaron el alzamiento ni se identificaban con un españolismo cerrado[99].

Carles Cardó representa un cierto tipo de clérigo catalán fuertemente nacionalista, democratacristiano (aunque más claramente en la etapa posterior a 1931, ya que anteriormente estaba más influido por Torras i Bages que por Maritain), ideológicamente muy cercano a los postulados de la Unió Democràtica de Catalunya, aunque nunca llegara a militar en ella. Su ideal democrático es el de santo Tomás, compatible con un Estado plurinacional y constitucional moderado. Su mayor apuesta fue situarse en la Tercera España ante la Guerra Civil. Por lo tanto, no fue ningún cura rojo ni tan siquiera de izquierdas, aunque su talante, cultura, pensamiento y acción distara del prototipo de clérigo español medio. Fue nacionalista más que liberal y democratacristiano más que republicano. Evidentemente no fue franquista, resistió todas las presiones para no publicar su libro[100] y fue una voz de Iglesia que jamás aceptó una salida dictatorial para España y, mucho menos, avalada por el catolicismo.

Más complejo es el caso del clérigo granadino Luis López Dóriga, nada menos que deán de la catedral y amigo personal del socialista Fernando de los Ríos. López Dóriga se presentó como candidato para las Cortes constituyentes por los radical socialistas, en donde actuó totalmente en contra de los diputados católicos: lo hizo a favor de la legalización del divorcio y del artículo 26, ya que, según sus palabras,

«la realidad social de España exige la neutralidad respetuosa del Estado en materia religiosa [...] y al darle mi voto satisfago también las ansias de cordialidad, de amor de mi alma»[101].

Para entender la actitud excepcional de López Dóriga, ya que incluso los católicos liberales criticaron o votaron en contra del artículo 26, se le ha atribuido filiación masónica que su biógrafo niega[102]. Los planteamientos de López Dóriga nos remiten a la tradición del catolicismo liberal racionalista, en la línea de Llorente, Blanco White y los krausistas. No es de extrañar que tensara la cuerda hasta romperla: Luis López Dóriga fue «suspendido a divinis», perdiendo su condición sacerdotal.

Más pintoresco y popular fue otro sacerdote diputado en las Cortes constituyentes, Basilio Álvarez (1877-1943), del partido radical, a quien Azaña lo define como «goliardo, gallego y radical»[103]. Empezó como párroco rural en Galicia en donde conoció de primera mano los problemas del campesinado gallego. Convertido en apóstol del sindicalismo católico, empezó a colaborar en diversos periódicos mostrando una honda preocupación social, dentro siempre de un catolicismo tradicional. Las continuas transgresiones al celibato, de dominio público, le enemistaron con su obispo, trasladándose a vivir a Madrid, en donde se encontró como pez en el agua porque le permitía guardar la sotana en el armario durante sus horas libres y vivir la vida como cualquier otro ciudadano[104]. En la capital llegó a ser director de El Debate, dándole un sesgo moderno y hasta no confesional, lo que motivó el enfado del episcopado. Desde las páginas del periódico fue evolucionando hacia un catolicismo social de izquierdas. Así llegó a la política, empezando por una Liga Gallega de la que se convirtió en líder y en agitador del campesinado gallego denunciando el oprobioso caciquismo de su tierra.

Su radicalización y su conversión en un auténtico agitador, dejando de lado sus obligaciones sacerdotales, motivaron en 1914 una sanción canónica (suspensión temporal)[105], que le fue levantada en 1928, reintegrándose a la Iglesia. En el ínterin se licenció en Derecho, abriendo un próspero bufete. En esta situación canónica normalizada se presentó candidato a las Cortes republicanas en 1931, en donde se opuso al artículo 26 e intentó defender una regulación más moderada de las relaciones entre la República y la Iglesia. Años más tarde abandonó el sacerdocio, aunque siempre mantuvo intacta su fe. En los años del exilio, cuando ya había abandonado definitivamente el sacerdocio, le confesó a un amigo «que su vida no era edificante, pero hay algo en mí que permanece inconmovible, la Fe»[106].

A pesar de un cierto pintoresquismo, Basilio Álvarez fue un católico comprometido con la democracia, la libertad y la defensa de los más débiles. Quizás su auténtica vocación no sería el sacerdocio. Como católico de a pie hubiera podido rendir mejores servicios a la Iglesia. Aunque él no lo entendiera así y considerara el sacerdocio en una clave más política que espiritual, lo que no deja de manifestar un cierto clericalismo,

«y, al colocarme en este plano, no hago otra cosa más que cumplir con el deber de sacerdote de Cristo, ya que la religión católica, por su abolengo, es gloriosa y divinamente humilde [...].

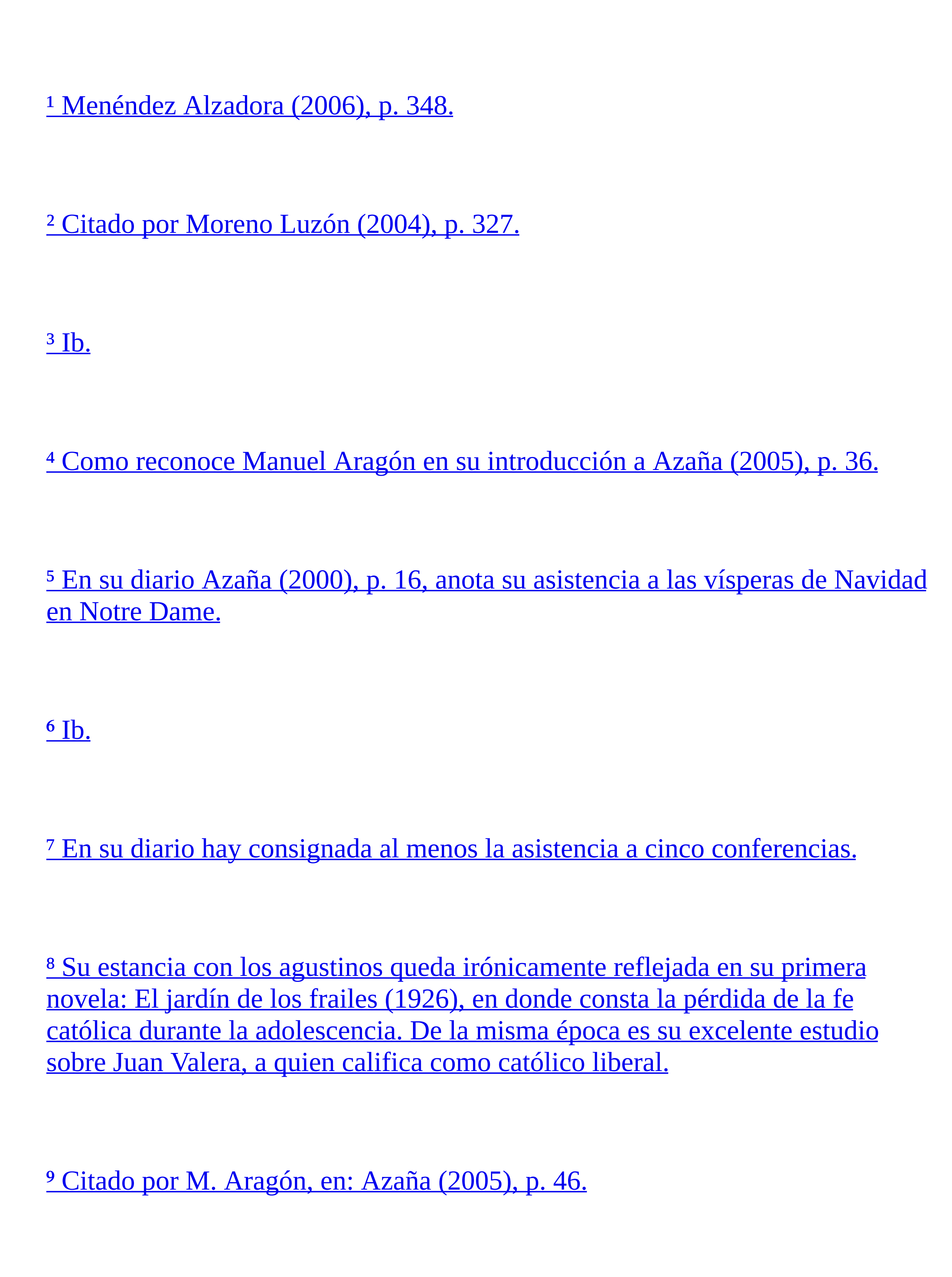
Al hacer lo que hago, me asomo a la obra gloriosa de los Santos Padres, que por ser insignes y por ser grandes huyeron siempre de serviles claudicaciones.

Cuanto he dicho, y os pueda decir, no es más que un atisbo de lo que yo contemplo deslumbrado en el Evangelio»[107].

En su diagnóstico del catolicismo español no dista mucho del de otros católicos republicanos que vieron con agudeza la parte de culpa de la Iglesia por su excesiva vinculación a la monarquía:

«La enemiga de las gentes de la izquierda, [...] está, hasta cierto punto, justificada. Muchas veces no nos aborrecen por católicos, pero siempre tienen que odiarnos por monárquicos. He aquí nuestro mal. Irrogamos a la religión el sambenito de nuestro sentir político, y eso no debe ser»[108].

La evolución de la República le hizo ir cambiando sus propias posturas. En las elecciones de 1936 se presentó como diputado del efímero partido centrista que formara su paisano —y presidente del gobierno— Portela Valladares. Pero entonces la Tercera España ya no tenía lugar. El cura gallego optó por el exilio, en donde murió pocos años después de la Guerra Civil, manteniendo su republicanismo y su fe católica.



NOTAS

[1] Menéndez Alzadora (2006), p. 348.

[2] Citado por Moreno Luzón (2004), p. 327.

[3] Ib.

[4] Como reconoce Manuel Aragón en su introducción a Azaña (2005), p. 36.

[5] En su diario Azaña (2000), p. 16, anota su asistencia a las vísperas de Navidad en Notre Dame.

[6] Ib.

[7] En su diario hay consignada al menos la asistencia a cinco conferencias.

[8] Su estancia con los agustinos queda irónicamente reflejada en su primera novela: El jardín de los frailes (1926), en donde consta la pérdida de la fe católica durante la adolescencia. De la misma época es su excelente estudio sobre Juan Valera, a quien califica como católico liberal.

[9] Citado por M. Aragón, en: Azaña (2005), p. 46.

[10] Para la política religiosa de la Segunda República: Arbeloa (2008) y Álvarez Tardío (2002) y la bibliografía que contiene.

[11] En el primer proyecto, el texto era fuertemente radical. Azaña, los radicales y otros grupos moderados estaban de acuerdo en considerar a la Iglesia como corporación de Derecho Público y darle un cierto estatus jurídico. Finalmente el texto aprobado, a iniciativa de Azaña, fue menos radical, aunque seguía lleno de prejuicios anticlericales. Cf. Redondo (1993), t. I, pp. 159 y ss. Arbeloa (2006) ha estudiado con todo detalle el trámite parlamentario del famoso artículo 26 de la Constitución de 1931.

[12] Dos clérigos diputados votaron a favor: Luis López Dóriga, canónigo granadino amigo de Fernando de los Ríos, entonces ministro de Justicia (del sector más moderado y liberal del PSOE), elegido en una lista de izquierdas, y Basilio Álvarez, cura gallego en situación canónica irregular elegido en las listas del partido radical, entonces de centro.

[13] Basilio Álvarez tuvo una importante intervención en el debate parlamentario sobre el artículo 26 en contra del tratamiento dado a la Iglesia. Su partido no le siguió, adoptando una actitud inicialmente más contemporizadora (los radicales defendían el reconocimiento de la Iglesia como corporación de Derecho Público). Su jefe de filas, Lerroux, se abstuvo en la votación del artículo 26. Cf. Arbeloa (2008), p. 46.

[14] Un grupo de diputados católicos de las Cortes republicanas (la mayoría del grupo vasco-navarro) dirigió un manifiesto al país en el que reconocía que «la Constitución que va a aprobarse no puede ser nuestra».

[15] Alcalá Zamora (1936), p. 91, advierte que la noche de aprobación del artículo 26 fue la más tiste de su vida. «El daño era incalculable», escribe. A pesar de todo, no tardó más que unas semanas en aceptar ser el presidente de la República.

[16] Meer (1975), pp. 155 y ss.

[17] El diario Crisol, convertido en órgano de expresión del grupo de diputados afín a Ortega, defendía el reconocimiento de la Iglesia como corporación de Derecho Público, aunque pedía a ultranza la expulsión de los jesuitas.

[18] Nota del nuncio a los obispos de 24 de abril de 1931. Vid. Arbeloa (2006), p. 15

[19] Arxiu Vidal i Barraquer (1971), p. 139. Entre el gobierno republicano y la jerarquía se pactó una fórmula de conciliación que, manteniendo la no confesionalidad del Estado, permitía unas garantías mínimas de libertad a la Iglesia. La dura oposición de socialistas y radical-socialistas impidió que el gobierno cumpliera la palabra dada y se abstuvo de influir para que prosperara una fórmula aceptable.

[20] También sería apartado de su sede el obispo de Vitoria (diócesis que entonces comprendía a todo el País Vasco).

[21] Las referencias de Azaña a Vidal i Barraquer en sus Memorias son siempre positivas, a pesar de lo negativo y sarcástico que son las de otros personajes, y no digamos eclesiásticos. Dice Azaña (2000) que «es hombre transigente» (p. 324), «se expresa con gran mansedumbre, acentuando lo paternal» (p. 375).

Azaña no es el responsable de que no prosperara una fórmula de concordia.

[22] Sobre Acción Española y su influencia en el nacionalcatolicismo: Botti (1992), pp. 141 y ss.

[23] En 1933 se publicó el libro El derecho a la rebeldía, de Aniceto Castro Albarrán, entonces rector de la Pontificia Universidad de Comillas y canónigo de Salamanca.

[24] El futuro Pío XII. En esta línea posibilista y de búsqueda de alguna forma de convivencia con la República estaba en nuncio en Madrid, Tedeschini. El Vaticano y el cardenal Vidal i Barraquer coincidían en la estrategia, distinta a la del cardenal Segura, más belicosa contra la República y más acusadamente monárquica.

[25] En 1934 Maritain había dictado unos cursos en Santander que serían un esbozo del libro Humanismo integral.

[26] La reforma de la Constitución (art. 125) era posible sólo con una mayoría absoluta de diputados a partir del quinto año de vigencia. Era, por lo tanto, un objetivo plausible, otra cosa es que políticamente fuera conveniente.

[27] Montero (1977), vol. 1, p. 89.

[28] Tusell (1990[2]), p. 248.

[29] Prologó un libro del dominico Rutten sobre las encíclicas Rerum novarum y Quadragesimo anno (Giménez Fernández, 1935). Rutten era senador belga, inspirador de sindicatos obreros católicos y uno de los intelectuales más destacados de la democracia cristiana europea.

[30] Citado por Tusell (1986), t. I, p. 278.

[31] Tusell (1990[2]), p. 71.

[32] Durante el bienio centrista (1933-1935) hubo negociaciones con el Vaticano para llegar a un acuerdo. La Santa Sede exigía el compromiso previo de una reforma constitucional, mientras el gobierno la consideraba menos importante y anteponía un modus vivendi. Las negociaciones se rompieron, en parte por la postura de Roma. Giménez Fernández veía la reforma constitucional difícil, ya que enardecería a las izquierdas y abogaba, de momento, por el modus vivendi. Cf. Arbeloa (2008), pp. 204 y ss.

[33] Citado por Montero (1977), t. I, p. 346.

[34] Comes (2003).

[35] Raguer (2010), p. 118.

[36] Ib.

[37] Maura, Miguel (1981), p. 82, narra con detalle alguna de estas reuniones en las que Alcalá y él mismo se quedaban solos en su defensa de una República respetuosa con la Iglesia.

[38] Alcalá Zamora (1936), p. 50.

[39] Alcalá Zamora (2000), Régimen político de convivencia en España. Lo que no debe ser y lo que debe ser, Obra completa, p. 68.

[40] Ib., pp. 159 y ss.

[41] Redondo, op. cit., p. 460.

[42] Maura, Miguel, op. cit., pp. 255 y ss.

[43] De un total de 468 diputados, estuvieron presentes en la votación del artículo 26 de la constitución tan sólo 237, de los cuales votaron en contra del famoso artículo el 25%. Indudablemente —como demostraron las elecciones de 1933— el número de católicos españoles era superior al 25% de la población. Esta desproporción la subrayó Alcalá Zamora durante el debate parlamentario.

[44] Formaron parte de la comisión, creada por el ministro de Justicia el socialista moderado Fernando de los Ríos, dos sacerdotes: Tomás Gómez Piñán y Francisco Romero Otazo, ambos catedráticos de Derecho Canónico. Era una muestra de un cierto espíritu de concordia y de búsqueda de una solución satisfactoria a la cuestión religiosa.

[45] Pérez Albendea (2010).

[46] El diario El Socialista consideraba este texto engendro constitucional de Ossorio y compañía. Cf. Arbeloa, op. cit., p. 50.

[47] Nota publicada por la Sociedad de Estudios Políticos, Económicos y Sociales, fundada por Ossorio. Citado por Tusell (1986), t. II, p. 208.

[48] Ib., p. 148. El intento de golpe de Estado del general Sanjurjo no contribuyó tampoco a moderar la legislación anticlerical.

[49] Tusell, op. cit., p. 210.

[50] Las ideas de Ossorio sobre la guerra civil están reflejadas en su libro: La guerra de España y los católicos (1942).

[51] Ib., p. 16.

[52] Ib., p. 25. Ossorio ignora las protestas del primado Gomá ante Franco sobre estos fusilamientos, que cesaron de inmediato.

[53] Mounier estuvo en España entre abril y mayo de 1930, cuando probablemente tomó contacto con gente de Cruz y Raya. Cf. Colomer, Monzón (2001), p. 46.

[54] Abellán (1991), pp. 392 y ss.: Un catolicismo renovador: Cruz y Raya.

[55] Bergamín (1974), p. 17.

[56] Citado por Redondo, op. cit., p. 386.

[57] Bergamín (1941), p. 23.

[58] Cruz y Raya, n. 39, junio 1936, p. 98.

[59] Palabras de una conversación con Bergamín reproducida por Nicolás Guillén (1988), p. 105.

[60] Vid. nota 55.

[61] Trapiello (2010), p. 90.

[62] Bergamín (1940), p. 249.

[63] Citado por Redondo, op. cit., p. 388.

[64] Lo hizo en un artículo en francés en la revista La Vie Intellectuelle.

[65] Mendizábal (1937), p. 146. En francés en el original.

[66] Ib.

[67] N. 5 y n. 17.

[68] Citado por Tusell, op. cit., p. 24.

[69] Rivaya; González López; Sempau (2009).

[70] Colomer y Monzón, op. cit., pp. 43-45.

[71] Azaña (2000), p. 999.

[72] Semprún (1933).

[73] Semprún (1956), p. 174.

[74] Semprún (1931), p. 29.

[75] Ib., p. 80.

[76] Raguer (1976), pp. 86-89.

[77] El Matí, 17-IV-1931, en catalán en el original.

[78] Raguer, op. cit., p. 90. En catalán en el original.

[79] Citado por Tusell, op. cit., p. 154.

[80] Ib., p. 182.

[81] Massot (2003), p. 245.

[82] Ib., p. 254.

[83] El relato de la muerte de Carrasco y de las gestiones para salvar su vida en Raguer, op. cit., pp. 395-412.

[84] Raguer, op. cit., p. 104.

[85] Sobre todo el padre Miquel d'Esplugues, fundador de la revista Criterion, primera revista catalana de Filosofía, y hombre muy próximo a Cambó.

[86] Citado por Tusell, op. cit., p. 13. Mercier, cardenal primado de Bélgica, fue enormemente popular en su país. Su popularidad alcanzó su punto culminante durante la Primera Guerra Mundial, en la que se erigió en paladín incansable de los derechos de su pueblo.

[87] En: http://www.juandegaray.org.ar/fvajg/docs/Jose_Antonio_Aguirre_lider_catolico.

[88] Romero Otazo (1930).

[89] En el primer número de Cruz y Raya aparecía el nombre de Romero Otazo bajo el epígrafe «La editan».

[90] Citado por Peláez Albendea, op. cit.

[91] Benavides, D.: Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre, en: Jackson (1985), p. 226.

[92] Arboleya (1912).

[93] Benavides (1973), p. 7.

[94] Al tradicionalismo le dedica Arboleya un libro específico (1910) y a la necesidad del diálogo con la sociedad moderna otro (1930).

[95] Giró (1995), p. 50. Cardó quería también insertar a la Iglesia en la República, por lo que secundó los intentos de Vidal i Barraquer.

[96] Cardó (1947), p. 26.

[97] Cardó, op. cit. En catalán en el original.

[98] Gomá fue el artífice de la Carta colectiva del episcopado español en defensa de la legitimidad del alzamiento nacional (1937), que no firmó el cardenal Vidal i Barraquer.

[99] Ossorio fue un defensor de la causa catalana y del presidente Companys.

[100] Para poder publicar la Histoire espirituelle recurrió a los buenos oficios de Maritain y del entonces sustituto de la Secretaría de Estado del Vaticano, Montini, el futuro Pablo VI.

[101] Citado por Arbeloa (2008), p. 70.

[102] López Brandy (2002).

[103] Azaña, op. cit., p. 1001.

[104] Tezanos (1997), p. 154.

[105] En esta sanción pesó también su vida privada, incoherente con su sacerdocio. Mantuvo relaciones con una mujer de la que tuvo dos hijos, de los cuales uno le hacía de secretario. Ib., p. 163.

[106] Ib., p. 164.

[107] Álvarez (1976), pp. 50-51.

[108] Álvarez (1992), p. 104.

9. DEL ESTADO CATÓLICO AL ESTADO LAICO

La Guerra Civil puso fin a muchas cosas, también al catolicismo liberal. Tras la guerra sólo hubo espacio para el nacionalcatolicismo, aunque el término y el papel de los católicos en el régimen de Franco han de ser matizados. Las mínimas aperturas que se dieron durante el régimen las impulsaron católicos.

El régimen surgido tras la guerra sería un régimen confesional, católico, pues católicos fueron los ganadores de la guerra y latía en todos ellos las ansias de restaurar un régimen político claramente distinto del revolucionario que había perdido en los campos de batalla. El concepto de Estado católico sería el legado por el tradicionalismo culturalista formado en torno al grupo y revista Acción Española[1]. Otra cosa es si, sobre los contenidos concretos de este régimen, habría suficiente unanimidad. Pronto surgirían matices y diferencias hasta agudizarse en forma de crisis internas del régimen, divisiones que se daban también entre católicos, pues católicos eran todos los dirigentes del franquismo y todos, de alguna u otra manera, tenían al catolicismo de referente.

El intento de los falangistas más puros, en torno al omnipotente ministro Ramón Serrano Suñer, de construir un Estado totalitario, sería duramente combatido por otros católicos, incluso por la propia Iglesia que recelaba del mimetismo hacia lo alemán. El convenio cultural hispano-alemán preparado inmediatamente después de la guerra no fue ratificado por presión del cardenal Gomá, primado y arzobispo de Toledo, quien en septiembre de 1939 publicaría una carta pastoral, Lecciones de la guerra y deberes de la paz, que levantaría fuertes resquemores dentro del régimen. El documento hacía una llamada explícita al perdón y reconciliación entre los españoles y condenaba «el espíritu de desquite»[2].

A pesar de las proclamas de catolicismo, existía en la jerarquía católica española un cierto recelo hacia el falangismo ya desde antes de la guerra[3]. La crisis del

verano de 1942, con la salida del gobierno de Serrano Suñer, supuso el fin del sueño totalitario. España optaría por un régimen autoritario católico, conocido como «nacionalcatolicismo», analizado en su vertiente religiosa, como religión politizada, en unos conocidos ensayos de Álvarez Bolado[4], a quien se debe la difusión del concepto aunque fuera acuñado por otro clérigo, González Ruiz[5]. Recientemente, Alfonso Botti ha analizado brillantemente las características del nacionalcatolicismo como versión española del fascismo[6]. Este autor indaga sobre las diversas concepciones nacionalistas que convergen en el franquismo en su intento de nacionalizar a la sociedad española, intento que, desde ámbitos ideológicos diferentes, se estaba ensayando prácticamente desde las Cortes de Cádiz. La conclusión es que el nacionalismo franquista no es unívoco y en él convergen —y divergen— concepciones diferentes. Básicamente estas concepciones serán dos: la falangista y la tradicionalista católica fundada en Menéndez y Pelayo, leído, claro está, en clave integrista[7]. Ambas concepciones están sostenidas y defendidas por católicos, como católicos serán sus críticos también dentro del sistema, por ejemplo una parte de los partidarios de Don Juan, y católicos habrá también, y muchos, en la oposición al franquismo.

En los inicios del régimen, un grupo de intelectuales falangistas —Dionisio Ridruejo, Pedro Laín, con el apoyo de Serrano Suñer— iniciaron en 1940 la publicación de la revista Escorial, en torno a la cual se ha hablado de un «falangismo liberal»[8]. Desde luego no en el sentido de aceptar un régimen político liberal, del que abominaban, sino en un sentido cultural. La revista pretendió reivindicar, al menos parcialmente, a figuras del 98 como Machado y Unamuno. Incluso publicaron algunos artículos Baroja y Azorín. Y se aproximó a Ortega, aún vivo en los años de publicación de la revista. Existía el antecedente de las simpatías de José Antonio Primo de Rivera por Ortega, sobre todo por su teoría de las élites o minorías dirigentes. Pero Ortega se negó a colaborar y servir de coartada intelectual a los falangistas, por muy aperturistas que fueran. Los hombres de Escorial se proclamaban católicos, especialmente Pedro Laín, quien polemizaría desde las páginas de la revista contra los católicos liberales, especialmente influidos por Maritain, los democratacristianos a quienes acusaba de ser una especie de «aristocracia de la finura y de la mansedumbre en medio de la sociedad liberal»[9].

Católicos eran los impulsores de la nueva tolerancia cultural de Escorial y católicos serán también sus detractores. Una vez más, el conflicto ideológico en España es entre católicos de diverso signo. Para determinados sectores tradicionalistas, herederos directos de Menéndez Pelayo y de la interpretación que éste hizo de la revista Acción Española, no era posible integrar en la nueva España a intelectuales tan heterodoxos como Unamuno o claramente anticlericales como Ortega. Precisamente sobre Ortega hubo fuerte polémica durante los años de la posguerra[10]. El régimen le permitió volver a Madrid y recuperar su cátedra. El filósofo se instaló en la capital, pero no quiso volver a la universidad, prefiriendo el magisterio privado y sus conferencias y libros como forma de manifestar su distanciamiento del franquismo. Precisamente en estos años apareció una gran cantidad de artículos y libros sobre la incompatibilidad entre Ortega y el cristianismo. La mayoría de estos escritos eran de jesuitas que pretendieron que Ortega fuera incluido en el Índice de Libros Prohibidos de la Iglesia católica[11], sin conseguirlo.

Laín polemizaría desde Escorial con los católicos tradicionalistas que seguían aferrados a una interpretación integrista de Menéndez Pelayo. En 1948 Pedro Laín publicó España como problema, libro llamado a ejercer tanta influencia como polémica. Para el autor, siguiendo la senda de la revista, España necesitaba cerrar heridas, superar enfrentamientos y, para esto, era necesario asumir, para la construcción del nuevo Estado, las aportaciones válidas de los intelectuales de la tradición liberal krausista o agnóstica, especialmente los noventaiochistas. Para colmo de la polémica, se permite presentar un Menéndez Pelayo distinto al esgrimido por sus opositores tradicionalistas. Para Laín, Menéndez fue un gran intelectual con un gran conocimiento de nuestra historia, con un afán de incorporar todo lo que de nuevo y valioso vaya descubriendo y con el interés de realizar una obra sólida, original y cristiana[12]. Su modelo es el cristianismo antiguo que supo dialogar y aceptar lo que de bueno podía tener la filosofía griega[13]. Este afán integrador es el que defiende para el proyecto de Escorial y para la labor intelectual de la nueva España[14].

La figura más destacada de un catolicismo plenamente liberal no colaboracionista con el régimen de Franco es la de Julián Marías (1914-2005). Había estudiado Filosofía en la pujante y muy abierta Facultad de Filosofía de la

Universidad de Madrid, siendo discípulo de Ortega, con el cual le unirá una gran amistad y lealtad hasta la muerte del filósofo (1955), convirtiéndose después en uno de los grandes divulgadores de su obra. Marías se había decantado por la República, publicado algunos artículos en Cruz y Raya y tuvo cierta amistad con el socialista Julián Besteiro. Por estas razones encontró grandes dificultades tras la guerra para profesar en una universidad española. En 1948, junto con Ortega, fundó el Instituto de Humanidades, al margen de la universidad pública, para ofrecer una visión más amplia de la cultura europea en base a cursos y conferencias libres.

Marías entró en polémica para defender a su maestro Ortega de las críticas que venían de otros católicos, más concretamente del prestigioso dominico Santiago Ramírez, para quien la filosofía orteguiana era radicalmente incompatible con el catolicismo[15]. En defensa del filósofo salieron intelectuales del grupo Escorial como Laín o López Aranguren y el propio Julián Marías, para quien la visión de Ramírez es la del viejo tomismo hispánico demasiado cerrado e incapaz de comprender el método orteguiano. Para contrarrestar esta campaña, publicó Ortega y tres antípodas, en donde ofrece su visión de católico a la vez que orteguiano, o sea, liberal. Marías dejaba a un lado la actitud personal de Ortega —que era la de un no católico— para centrarse en aspectos de su filosofía que podían cristianizarse y, de hecho, según el propio Marías, se habían cristianizado en vida del maestro. De entrada afirma el gran respeto de Ortega hacia el catolicismo, cosa cierta, incluso en los años duros de más anticlericalismo republicano que el filósofo condenó con rotundidad. La filosofía de Ortega tiene una fecundidad concreta para comprender y vivificar aspectos esenciales de la antropología cristiana. Según Marías,

«tal vez nunca haya dispuesto el cristiano de un repertorio de conceptos filosóficos que se adapte mejor a pensar la situación radical en que ser cristiano consiste, sin la interposición de esquemas intelectuales lastrados de paganismo»[16].

Dentro del llamado exilio interior, Julián Marías sería una de sus figuras más

emblemáticas. Si hubiera optado por el tradicionalismo imperante o por el falangismo, aunque fuera del tipo Escorial, hubiera hecho carrera universitaria en España. Pero prefirió seguir en la senda de un liberalismo que para él no es simplemente la cobertura ideológica del capitalismo, es la filosofía vitalista —que aprendió de Ortega— capaz de buscar sin prejuicios la verdad. La entraña liberal de su pensamiento le obligó siempre a vivir bajo sospecha. Para los franquistas era sospechoso, de la misma manera que lo fue para los socialistas, los socialdemócratas o los centro-reformistas, que no veían en él un hombre de partido. Incluso para los católicos era un pensador sospechoso cuando se reivindicaba discípulo del heterodoxo Ortega.

Julián Marías, Pedro Laín y otros intelectuales católicos fueron asiduos a las Conversaciones Católicas de Gredos, organizadas desde 1951 por el sacerdote Alfonso Querejazu. Duraron hasta 1969. Por estos encuentros que solían durar varios días, pasaron los intelectuales católicos más significativos de la España del franquismo, en un ambiente de apertura, profundización teológica y ejercicios de piedad. La mayoría eran católicos críticos en mayor o menor medida con el régimen de Franco.

Uno de los jóvenes asistentes, el teólogo Olegario González de Cardedal, afirma que estas reuniones

«fueron un respiro para quienes anhelaban a la vez una fidelidad a la compleja y diversa historia de España: por un lado, la España católica reciente, representada como símbolo máximo por Menéndez y Pelayo, conocedor y heredero de la gran tradición hispánica, y, por otro, la España abierta a la modernidad de la ciencia y de la espiritualidad con nombres como Menéndez Pidal, Ramón y Cajal, Ortega, Unamuno, Morente y otros...»[17].

En julio de 1945, finalizada la guerra en Europa y con los fascismos derrotados, el régimen de Franco necesitaba, para sobrevivir, ciertos cambios institucionales. Para hacerse aceptable en el exterior, en donde gobernaban no pocos

democratacristianos, Franco buscó la complicidad de los católicos formados bajo el patrocinio de Herrera Oria y la Asociación Católica de Propagandistas que durante la República habían formado los cuadros dirigentes de la CEDA. El hombre clave en esta operación iba a ser Alberto Martín Artajo (1905-1979). Colaborador de Herrera Oria, había sido director del diario católico El Debate, órgano oficioso de la CEDA. Hombre de gran preparación jurídica —era letrado del Consejo de Estado— ocupaba la presidencia de la Acción Católica en el momento de ser llamado a desempeñar el Ministerio de Asuntos Exteriores[18]. El hecho de ocupar este importante cargo le hace consultar al cardenal primado sobre la conveniencia de aceptar el cargo[19]. Javier Tusell, que ha tenido acceso a los archivos del ministro, reconoce que Martín Artajo tuvo un cierto programa político para guiar su actuación, basado en un posibilismo práctico y en unos principios que tendían hacia una transformación del régimen hacia un mínimo Estado de Derecho y hacia unas instituciones mínimamente representativas. El programa tenía como ejes la búsqueda de la representatividad de las instituciones del régimen, la aplicación práctica de los derechos reconocidos en el Fuero de los Españoles, la desfalangistización y la modificación de la legislación sobre la prensa en un sentido más tolerante[20].

El programa político de Martín Artajo no se cumplió tal como lo había previsto su autor: sólo hubo algunas aproximaciones carentes de coherencia y limitadas en su alcance. Queda consignado, no obstante, que el primer gran proyecto de apertura sincera y real —dentro del marco institucional vigente— que se produjo en el régimen de Franco fue obra de los democratacristianos posibilistas o colaboracionistas, como los denomina el propio Tusell. Su mayor logro fue sacar a España del aislamiento internacional con los acuerdos con Estados Unidos y la Santa Sede. Sobre la institucionalización del régimen, el gobierno del que formaba parte Martín Artajo fue el de la Ley de Sucesión que definía solemnemente a España como un Reino, consolidando así el advenimiento de la monarquía. Fue ministro hasta 1962.

En 1951 Franco remodeló el gobierno en el que formaría parte otro de los democratacristianos colaboracionistas también miembro de la Asociación Católica de Propagandistas como Martín Artajo: Joaquín Ruiz Giménez, que ocuparía la cartera de Educación Nacional hasta su cese en 1956. El nuevo

ministro era más joven que la generación de Gil Robles y Martín Artajo. No había tenido protagonismo político durante la República, cuando era un estudiante de Derecho. Su padre había sido un político liberal, ministro durante el reinado de Alfonso XIII y alcalde de Madrid. Ruiz Giménez, que había conseguido muy joven una cátedra de Derecho Natural, venía aureolado con el prestigio de haber sido presidente de la asociación internacional de intelectuales católicos Pax Romana y embajador ante la Santa Sede. Desde su ministerio aplicó una política aperturista en la universidad en base a una curiosa alianza con falangistas liberales provenientes del grupo Escorial, como Laín y Antonio Tovar. Consiguió abrir la universidad a algunos catedráticos depurados tras la guerra y reformar el acceso a la docencia pública mediante un sistema de oposiciones más objetivo[21]. La apertura cultural sería el programa del ministro de Educación[22].

Con un programa político menos ambicioso que el de Martín Artajo, Ruiz Giménez se convirtió en otro de los aperturistas del régimen, lo que le granjeó la oposición de otros católicos. El grupo más importante de oposición a Ruiz Giménez era el de católicos tradicionales y monárquicos[23] que se parapetaron tras el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la revista del mismo, Arbor, dirigida por Rafael Calvo Serer, quien publicó en la revista francesa Écrits de Paris (1953) un duro alegato contra la política de Ruiz Giménez[24]. En dicho artículo, Calvo le acusaba de aliarse con falangistas de izquierda dándoles un poder que ni tenían ni hubieran podido tener. A los propagandistas que amparaban esta alianza los acusaba de nihilistas y de complacientes al abrir la universidad a intelectuales heterodoxos como Unamuno[25]. La polémica se interpretó también como un enfrentamiento entre dos grupos de católicos: los vinculados a la Asociación Católica de Propagandistas (a la que pertenecía Ruiz Giménez) y los del Opus Dei, como Calvo Serer. Y en todos ellos había parte de verdad, ya que los primeros defendían, como lo habían hecho en la República, la unidad de los católicos, en este caso para impregnar de catolicismo al Estado. Los segundos eran partidarios de la libertad de los católicos en todo lo temporal y en su personal responsabilidad, sin implicar ni a la Iglesia ni al Opus Dei.

En febrero de 1956 tuvieron lugar en la Universidad de Madrid unos enfrentamientos violentos entre estudiantes que rechazaban la obligatoriedad del

sindicato falangista SEU y estudiantes partidarios del mismo, que acabaron con un estudiante falangista muerto[26]. Rápidamente las culpas fueron echadas sobre la política aperturista de Ruiz Giménez que había nombrado rector de Madrid a Laín, blanco de los ataques. Pedro Laín había recibido decididos apoyos del mundo católico, como del mismo Martín Artajo, pero no pudo evitar su cese. Ruiz Giménez presentó su dimisión a Franco, que la aceptó, terminando así la política aperturista del ministro. Joaquín Ruiz Giménez inició un nuevo periplo vital y político que le llevó a evolucionar hacia la democracia cristiana claramente antifranquista, convirtiéndose, junto a Giménez Fernández, en el segundo gran exponente de la oposición interior al régimen de Franco desde el catolicismo social y liberal. Una de sus iniciativas fue fundar la revista Cuadernos para el Diálogo, intento posibilista de acercamiento de posiciones políticas dispares acogiéndose al marco jurídico que permitió la ley de prensa de 1966, aunque la revista apareció inicialmente en 1963.

A pesar de que la abreviatura de la revista CD podía recordar a la de la Democracia Cristiana, la revista no se definió nunca así. Su intención era hacer una revista comprensiva, en donde cupieran gentes de diversas corrientes ideológicas unidas por el objetivo de democratizar el país, aunque reconociendo su raíz cristiana, sus orígenes en el mundo del cristianismo socialmente comprometido por la libertad[27]. Sus impulsores eran católicos, aunque no querían aparecer oficialmente como tal: el promotor, Ruiz Giménez, y el secretario de redacción y director, Pedro Altares, no sólo eran católicos sino que provenían del asociacionismo católico. Una gran parte de los colaboradores más asiduos estaban también vinculados a la Asociación Católica de Propagandistas. La vinculación católica de los dirigentes de la revista hizo que tuvieran también críticos entre la jerarquía episcopal, aunque no faltaron obispos que defendieron la línea de la revista. Pronto se convirtió en refugio editorial de católicos progresistas[28] —algunos con una evolución posterior paralela a los krausistas del siglo anterior— y de no católicos. Pero el núcleo más importante de la revista lo formaban democratacristianos de formación, aunque ahora se apearan del apelativo, y no pocos vinculados a la democracia cristiana de izquierdas. Casi toda la clase política disidente del franquismo acabó colaborando con la revista, que representaba pues el carácter «apaciguador y bonancible»[29] del catolicismo liberal.

La aproximación de una parte de democratacristianos al franquismo agudizó y propició la ruptura interna de la democracia cristiana española. Gil Robles, el antiguo dirigente de la CEDA y no precisamente exponente del catolicismo liberal durante la República, iba a encabezar el sector católico no colaboracionista. La incorporación de Martín Artajo al gobierno fue duramente rechazada por Gil Robles. A pesar de que Martín Artajo buscó al menos cierta complacencia de Gil Robles en su operación posibilista, éste se negó rotundamente a dársela, pidiendo incluso a otros dirigentes de la CEDA que no aceptaran colaborar con Martín Artajo[30]. En una carta de Gil Robles a Herrera Oria, que avalaba la operación Martín Artajo, se resume su postura que sería la de los católicos no colaboracionistas, claramente identificados con la democracia cristiana liberal europea:

«A los ojos de los vencedores, la gran mayoría de las derechas se han identificado con el régimen totalitario, satélite de Alemania y con ella. La consecuencia ha sido hasta ahora una enemiga declarada a todas las fuerzas políticamente conservadoras. Pero desde hace meses, la hostilidad está tomando un tinte cada vez más nítidamente anti-católico. Y hace tiempo que en los medios informativos y diplomáticos se viene hablando con particular insistencia de los intentos de la Acción Católica para sustituir o enmascarar a la Falange bajo la inspiración de los Obispos. En las últimas semanas esas insidias se han hecho más acentuadas y venenosas. ¡Calcula lo que va a ocurrir ahora al ver que Alberto (Martín Artajo) salta desde la presidencia de la Junta de Acción Católica hasta al Ministerio de Exteriores! Creo con toda sinceridad que éste ha sido el más grave error que ha podido cometerse, y que sus consecuencias pueden ser funestas para la Iglesia. ¡En el mes de Enero, momentos antes de embarcar para su país, decía el Embajador dimisionario de los Estados Unidos (Hayes) —católico ferviente, como sabes— que al Catolicismo español le esperaban terribles días de prueba por culpa exclusivamente de la ceguera de los propios católicos!»[31].

Entre los democratacristianos liberales de la época republicana y también propagandistas estaba Manuel Giménez Fernández, que había recuperado su cátedra universitaria pero que se negó a colaborar con la dictadura. Ante la operación Martín Artajo, el antiguo ministro advertía claramente que no se podía

utilizar el programa democratacristiano para consolidar el régimen[32]. Giménez Fernández lo tenía bien claro: la democracia cristiana europea moderna tenía sus referentes en partidos claramente democráticos incompatible con los dogmatismos totalitarios. Además,

«ni el sentido cristiano de la libertad es compatible con la tribuna amordazada, la prensa esclava, el libro censurado, la asociación libre proscrita y la opinión discrepante draconianamente perseguida»[33].

También recelaba Giménez Fernández de Gil Robles, por aquellos años de inmediata posguerra mundial, partidario de Don Juan. El ex ministro de Agricultura de la República seguía teniendo más simpatías republicanas que monárquicas y, en el mejor de los casos, era partidario del accidentalismo que había defendido la CEDA[34]. Don Manuel era de los pocos antifranquistas que se habían mantenido en el interior, sin salir al exilio, como el propio Gil Robles (que no volvió a España hasta 1953) y mantuvo hasta su muerte una línea clara de oposición al régimen sin hacer ninguna dejación de los mismos principios democratacristianos que había mantenido desde su juventud. Con los años había profundizado en ellos publicando obras de reflexión sobre el pensamiento social cristiano que no podían serlo en España, recurriendo a un seudónimo y a una editorial mejicana[35]. Además, el ex dirigente cedista estaba plenamente convencido de que un partido democratacristiano debía dedicarse a cerrar las heridas de la Guerra Civil y buscar en primer lugar la reconciliación de los españoles. Por eso se alejó de los democratacristianos colaboracionistas como Martín Artajo y Ruiz Giménez[36], incluso de la Asociación Católica de Propagandistas porque su presidente, Fernando Martí Sánchez Juliá, defendía la colaboración con Franco, llegando a pedir la baja de la Asociación.

En incipiente oposición al franquismo estarán también los católicos herederos más genuinos del catolicismo liberal de la preguerra. Y sosteniendo tesis, como la de la carta citada, muy próximas a las que sostenían los hombres de Cruz y Raya o de la Unió Democrática de Catalunya. Una pequeña parte de los católicos de la oposición que seguían en el exilio se mantuvo dentro de la defensa de los

ideales republicanos. Eran, sobre todo, católicos nacionalistas catalanes o vascos. Pero la mayoría de católicos discrepantes del franquismo veía en la restauración monárquica en la persona de don Juan de Borbón la vía para instaurar una democracia liberal en España. Por supuesto, aunque los juanistas eran abrumadoramente católicos, un sector buscaba en Don Juan no la alternativa, sino la continuidad del régimen de Franco y el tipo de monarquía que defendían sería la tradicional[37].

Aunque don Juan de Borbón tuvo una trayectoria oscilante, no se puede negar su honesta lucha por la restauración monárquica que creía encarnar como heredero legítimo del último —y liberal— rey de España. Don Juan siempre defendió la monarquía como garante del catolicismo. En algunas tomas de posición parecía sostener el Estado confesional, en otras, sólo la garantía de plena libertad para la Iglesia y acuerdo con el Estado[38]. En todo caso no se le puede negar su personal catolicismo y su deseo de superar el laicismo agresivo de la República. Sus consejeros fueron casi todos católicos sinceros y practicantes y una parte de ellos veían en su persona la manera de superar el enfrentamiento que azotó a España durante la Guerra Civil.

En esta línea de reconciliación a la vez que de clara oposición al franquismo está la iniciativa de Gil Robles de encontrar zonas de acuerdo con los socialistas del exilio, concretamente con Indalecio Prieto, que había renegado del comunismo y de sus compañeros más radicales y se había convertido finalmente a la socialdemocracia. Habremos de constatar que el primer gran intento de reconciliación entre españoles de uno y otro bando surgirá de la iniciativa de un católico democratacristiano y antifranquista, José María Gil Robles. La actitud del político católico ha sido ampliamente criticada, en parte, por irreal. El antiguo dirigente de la CEDA pretendía ser la cabeza visible de todo el catolicismo político español y como tal se presentó en el Vaticano, buscando, nada menos, que la Iglesia se desenganchara del régimen. Con Prieto se buscó consensuar un documento en varias entrevistas celebradas entre diciembre de 1947 y enero de 1948[39]. El objetivo compartido era derribar al régimen y celebrar un referéndum para que los españoles escogieran entre monarquía o república, pero Gil Robles pretendía celebrarlo tras restaurar en el trono a Don Juan, cosa que los socialistas no aceptarían de ninguna manera. Tampoco hubo

acuerdo sobre el estatuto jurídico de la Iglesia, ya que el político católico abogaba por la forma concordataria y Prieto por el modelo laicista de la Constitución de 1931. Finalmente hubo un acuerdo sobre un texto ambiguo (agosto de 1948), el primero que firmaban españoles que habían luchado en bandos opuestos durante la guerra. En este documento se reconocía la libertad de cultos y, a la vez, «la consideración que merece la religión católica».

Los acuerdos entre Gil Robles y Prieto tuvieron poca trascendencia, ya que Don Juan optó por una aproximación a Franco (entrevista de agosto de 1948), desautorizando de facto las gestiones de Gil Robles que inició un distanciamiento del conde de Barcelona. Más importancia tendrán los encuentros que se producirán entre los hombres de Giménez Fernández y el PSOE del exilio. El ex ministro republicano, desengañado por el colaboracionismo de algunos de sus amigos, pasa de la oposición personal al régimen de Franco a la acción: en 1957 ha formado un partido político clandestino democratacristiano llamado Unión Demócrata Cristiana. Su primer manifiesto expresa

«su inequívoca vocación centrista, superadora de la guerra civil; expresa la igualdad de todos los españoles, animándoles a participar en la creación de una nueva legalidad, partiendo de la concesión de una amplia amnistía; hacía profesión expresa de catolicismo, defendiendo la confesionalidad del Estado, lo cual no impediría la soberanía y la independencia de la Iglesia y del Estado en sus ámbitos específicos»[40].

En 1953 Gil Robles volvió a España. Con un pequeño grupo de partidarios fundó un grupo político al que se le llamó Democracia Social Cristiana (1958). Su programa era el clásico de la democracia cristiana, con bastantes puntos de similitud con el de Giménez Fernández, aunque les separaban algunos aspectos esenciales, como por ejemplo la clara defensa de la monarquía que hacía el grupo de Gil Robles. Otros aspectos eran más de matiz: el grupo de Giménez Fernández hacía más énfasis en los aspectos sociales (con planteamientos próximos a los del socialismo); el otro grupo era más moderado y, en cambio, más europeísta[41]. Las dos ramas de la democracia cristiana se diferenciaban más

por cuestiones personalistas que programáticas. En 1959 la Unión Demócrata Cristiana cambió su nombre por el de Izquierda Demócrata Cristiana. Y lo hizo con el objetivo de convertirse en el ala izquierda de un gran partido democratacristiano si se llegaba a una unión con la Democracia Social Cristiana, cosa que se intentó sin conseguirse. Más bien, algunos miembros de este último partido se pasaron al de Giménez Fernández. En 1965 se intentó un congreso de fusión que no consiguió el fin esperado. El único resultado es un nuevo cambio de nombre de la Izquierda Demócrata Cristiana que pasa a denominarse Unión Demócrata Cristiana.

La Izquierda Demócrata Cristiana consiguió establecer relaciones con el PSOE del exterior y la UGT para formar la Unión de Fuerzas Democráticas (1962), primera alianza entre españoles que había en bandos opuestos en la Guerra Civil y que conjuntamente abogaban por la reconciliación y la democratización de España. No hay que regatear a Manuel Giménez Fernández el mérito de que, desde sus convicciones católicas, mirara hacia un futuro de convivencia. Resulta significativo el manifiesto de la Unión, sobre todo en sus referencias a la cuestión religiosa que tanto había enfrentado a los españoles unos años antes:

«Los demócratas agrupados en la UFD, creyentes o agnósticos, proclaman la paz religiosa y afirman el respeto a la conciencia individual, al derecho del hombre, como base de su posición política. El fin específico del Estado no es de ordenar ni dificultar las prácticas religiosas, sino el de respetarlas y garantizar a los ciudadanos el derecho para que puedan practicarlas o no practicarlas, según los dictados de su propia conciencia. Ni el Estado puede quedar al servicio de una confesión religiosa, ni debe dedicarse a perseguirla o enfeudarla. La religión católica, en España, está unida a la tradición y las torres de sus catedrales coronan todas las ciudades españolas. Este hecho obliga a una democracia a considerarlo y a procurar un orden jurídico dentro del cual pueda tener realización un régimen de concordia, que ponga fin a las violencias pasadas y actuales»[42].

A principios de los años sesenta, además de los comunistas, la primera fuerza de

oposición organizada en España era la de los católicos liberales, la de los democratacristianos, sobre todo bajo el magisterio de Manuel Giménez Fernández, mucho más que el oscilante Gil Robles. Incluso el partido había conseguido penetrar en ambientes universitarios al crearse la Unión de Jóvenes Demócrata Cristianos[43]. Del papel magisterial del grupo creado por Giménez Fernández da idea la nómina de políticos de la Transición que surgieron de su grupo, que acabarían militando no sólo en la Unión de Centro Democrático. Entre los alumnos de don Manuel en la Universidad de Sevilla estará Felipe González, quien se inició en la política precisamente como democratacristiano y llegó, incluso, a militar en la Juventud Obrera Católica[44] y a escribir artículos en el diario católico sevillano El Correo de Andalucía. El paso al socialismo, como el de otros seguidores de Giménez Fernández, lo dio más tarde[45], tras ampliar estudios en la universidad católica belga de Lovaina. La democracia cristiana liberal fue ganando fuerza y prestigio tanto dentro de la oposición interior como exterior. En el congreso del Movimiento Europeo de Múnich (1962)[46], se celebró la primera reunión pública de opositores al régimen provenientes de ambos bandos contendientes en la Guerra Civil (excepto de los comunistas). Asistió un buen grupo de democratacristianos, entre ellos Gil Robles, uno de los impulsores del encuentro. Giménez Fernández no asistió por miedo a no poder regresar a España, temor fundado, pues Gil Robles no pudo regresar, ya que se esperaba un destierro interior al que fueron castigados no pocos de los asistentes. De la nueva generación de democratacristianos asistieron Fernando Álvarez de Miranda e Iñigo Cavero.

En el campo del catolicismo liberal de los años cuarenta y cincuenta debemos también citar a Guillermo Rovirosa (1897-1964), ingeniero catalán, republicano, condenado a prisión tras la Guerra Civil por haber dirigido un consejo obrero y, en 1946, tras su conversión al catolicismo; fundador de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)[47]. Influido por el personalismo de Mounier y por la Juventud Obrera Católica belga, Rovirosa se sintió llamado a un apostolado con el mundo obrero convirtiéndose progresivamente en un crítico del franquismo que impedía la libertad sindical. Para evitar la acusación de amarillismo, Rovirosa fue muy celoso de la independencia de la HOAC, que debía mantener siempre una doble lealtad: a Cristo y al obrero. Su modelo era una mezcla de espiritualidad —la mística del Jesús Obrero[48]— y acción sindical, algo difícil de prosperar, pues las organizaciones obreras católicas acabarían por priorizar la acción sindical. Para ello planeó una exigente formación a sus militantes,

generalmente con poca formación cristiana, a base de cursillos nocturnos y breves y de un plan cíclico, todo ello muy novedoso para la época[49]. Esta formación ha sido considerada como un verdadero catecumenado para adultos[50].

A diferencia de otros dirigentes obreros de extracción católica, Rovirosa nunca se dejó seducir por el marxismo y supo conciliar un catolicismo social muy avanzado con su fidelidad al mensaje cristiano de manera íntegra. Admiraba a Pío XII y exigía a sus seguidores la fidelidad al magisterio papal. La HOAC, como organización especializada de la Acción Católica, fue una iniciativa del cardenal primado Pla y Deniel[51]. La HOAC publicaba la revista Tú, que pronto empezó a tener problemas con la censura hasta que deja de editarse. Rovirosa tuvo problemas con la jerarquía que acabó destituyéndole de la dirección de la HOAC en 1957. Posteriormente se dedicó a la editorial ZYX de carácter obrerista.

Entre los movimientos especializados de la Acción Católica, además de la HOAC, estaba la Juventud Obrera Católica (JOC), muy ligada a la anterior. La JOC fue expandiéndose y captando militantes, sobre todo en los años sesenta, a quienes concienciaba como cristianos y como obreros. De esta militancia fue surgiendo la iniciativa de crear un sindicato claramente reivindicativo, de inspiración cristiana pero no confesional: así nació la Unión Sindical Obrera (USO)[52] que formaría parte de la Internacional Sindical Cristiana. Durante los primeros años, la USO, fundada en 1961, se fue nutriendo de militantes formados en la JOC, manteniéndose incluso la doble militancia. La USO no fue nunca confesional, ni ligada a la Iglesia, fue un sindicato de inspiración humanista cristiana, lo cual no quiere decir que fuera más complaciente con las patronales, pero no defendía la lucha de clases ni asumía el marxismo, pero sí la autogestión obrera. Presidente de la Acción Católica en los años sesenta fue Salvador Sánchez Terán, que ocupó cargos importantes, aunque técnicos, durante el régimen, pero creían en la necesidad de cambiarlo desde dentro. Durante la Transición será ministro centrista, hombre de talante conciliador y dialogante al que se le encargó de las negociaciones con el entonces exiliado Josep Tarradellas.

Las Vanguardias Obreras, nacidas de la HOAC, acabaron asumiendo métodos marxistas (después de que Rovirosa abandonara la dirección) y fueron partícipes en la fundación de Comisiones Obreras[53]. Incluso algunos miembros de las Vanguardias acabaron en el Partido Comunista. En los años ochenta una parte de la USO acabó en la UGT. Tanto la HOAC como la JOC actuaron con lealtad a las reivindicaciones obreras y participaron en las luchas obreras que empezaron a tener cierta envergadura en los sesenta[54]. La participación en el antifranquismo obrero acarreó no pocos problemas a estos militantes católicos, pues el régimen daba por descontado que, por serlo, le debían acatamiento. La jerarquía defendió su independencia, hasta que la deriva claramente marxista de algunos grupos mostró que de católicos ya tenían poco.

Rovirosa dirigió la única experiencia de verdadero acercamiento católico al mundo obrero desde la misma clase obrera con autonomía, sin dirigismos patronales, paternalismos de ningún tipo y con un espíritu totalmente apostólico. En 1949 publicaba su Manifiesto Comunitarista, verdadero vademécum de su pensamiento, en el que defiende el modelo cooperativista como superación del capitalismo. Pero, por encima de todo, piensa que el restablecimiento de la paz social se conseguirá con el triunfo de la caridad cristiana:

«Frente a los odios, las envidias, los rencores, los afanes de dominio y de opresión, la subversión y el escándalo, no existe más que la fórmula eterna: amaos los unos a los otros como Yo os he amado»[55].

Otra característica de Rovirosa es su crítica a los partidos denominados católicos, es decir, a la democracia cristiana, en los que veían más una etiqueta que un fondo auténticamente cristiano. En este sentido se adelanta a su tiempo al defender una actuación de los católicos en libertad y fidelidad, pero sin etiquetarse como oficialmente católicos. Reconoce a la Iglesia la capacidad para dar normas morales, pero no soluciones técnicas a los problemas sociales, que deben dar los católicos junto a los demás hombres, de acuerdo con su conciencia de católicos, pero sin implicar a la Iglesia. Rovirosa había conocido a Herrera Oria, del cual reconocía su celo pastoral, pero siempre pensó que no podía

coincidir en sus planteamientos de traducir el catolicismo a la política. Rovirosa defendía una HOAC despolitizada y desideologizada en el sentido de ser independiente de partidos e ideologías. Su referente era la fe encarnada y vivida en medio de trabajo. La crisis posterior de la HOAC se debe, en parte, al abandono de este ideal espiritual y su politización, sobre todo en la línea marxista. Para Rovirosa bastaba la defensa de la dignidad del obrero como persona humana y criatura de Dios para fundamentar cualquier reivindicación laboral. En el Boletín de Dirigentes que dirigía Rovirosa, por cierto, impreso en Montserrat, se lee este texto sin firma, que muy bien puede atribuirse a su director:

«El Hijo de Dios nos mostró integralmente en qué consiste la libertad de los hijos de Dios. En lo espiritual y en lo material cumplió las leyes civiles y pagó los tributos, con lo que fue libre frente al Estado. Fue amo de su hogar, con lo que quedó libre ante el temor al desahucio. Fue amo de sus instrumentos de trabajo, lo que le hacía libre del despido, y del temor de engrosar los ejércitos de los 'sin trabajo'.

No queremos, en este lugar, sacar de lo dicho otra consecuencia que ésta: En lo accidental (perfeccionamiento de las herramientas, forma de las casas, organización del trabajo) podemos y debemos seguir las exigencias de los tiempos. En lo fundamental, hoy, como siempre, hemos de acercarnos al modelo dado por el mismo Dios: ¡La Familia de Nazaret!»[56].

El problema planteado por Rovirosa estaba en la interpretación de las exigencias de los tiempos que permitía una amplia gama de acciones políticas o sindicales, aunque siempre supeditadas a la fidelidad al Evangelio. Rovirosa murió antes de ver cómo iría evolucionando tanto la HOAC como el conjunto del catolicismo español, democracia cristiana incluida. Sin duda, la celebración del concilio Vaticano II y sus consecuencias prácticas en España serán un factor determinante para la evolución del catolicísimo hispano. El Concilio había hablado de los signos de los tiempos, otra cosa será la personal interpretación que pudiera hacerse de estos signos. Para un católico fiel a la Iglesia, esta interpretación debe

hacerse a la luz de su magisterio y guía doctrinal. No fue así entendido por no pocos católicos, sobre todo por quienes estaban más implicados en la lucha política y sindical. En los años sesenta y setenta veremos la evolución hacia posiciones claramente antifranquistas de gran parte del catolicismo político con el apoyo no sólo de muchos obispos, sino también de la propia Santa Sede, ante la perplejidad del propio régimen. Pero no todo este antifranquismo se encauzó hacia fórmulas de libertad, la deriva de algunos católicos hacia el marxismo prueba que algunos se movieron poco de bando: de un tipo de totalitarismo se pasaron a otro; en el fondo latía la misma incapacidad de entender la libertad cristiana que el propio Concilio había defendido contra las derivas hacia uno u otro lado.

En 1968, en pleno posconcilio, moría Manuel Giménez Fernández, abriendo un nuevo período para la democracia cristiana liberal en España. Su partido, la Unión Demócrata Cristiana pidió sorprendentemente a Joaquín Ruiz Giménez, entonces ya desenganchado del franquismo al que sirvió, que ocupara la presidencia del partido[57]. El ministro aceptó, tras serle aceptada su exigencia de que el partido cambiara el nombre por el de Izquierda Democrática, eliminando la denominación de cristiana, un ejemplo de la evolución posconciliar[58].

La eliminación del apelativo cristiano para el partido no impedía que siguiera defendiendo el ideario democratacristiano. En las Bases de Orientación política, que el partido aprobó en 1971, define su ideología como personalista, al estilo de Mounier, muy influyente entonces en los ambientes democratacristianos de izquierda. No obstante, y a diferencia de la izquierda española del momento (sobre todo PSOE y PCE), descarta la violencia para acelerar el cambio político en España, defendiendo la transformación o «reforma del sistema institucional», es decir la vía que se seguiría después en la Transición[59]. El partido fue creciendo y acogiendo gentes provenientes sobre todo de movimientos católicos, del grupo de colaboradores de Cuadernos para el Diálogo y de otros grupos democristianos, como el de Gil Robles. Entre sus militantes no pocos serán personas clave en la Transición: Fernando Álvarez de Miranda, Iñigo Cavero, Juan Antonio Ortega y Díaz Ambrona, Eugenio Nasarre, Óscar Alzaga, Manuel Villar Arregui, Javier Rupérez...

No faltaron tensiones y matices dentro del partido. Ruiz Giménez, quizás por hacerse perdonar su pasado franquista, solía defender posturas más a la izquierda, incluida la colaboración con los comunistas. La mayoría de dirigentes seguía pensando en conseguir la formación de un gran partido democratacristiano del que serían su ala izquierda. El objetivo final era conseguir una gran organización más bien centrista, aglutinadora de una mayoría sociológica, capaz de hacer frente a la izquierda socialista. Pero para ello el partido debía unirse al grupo de Gil Robles, que llevó una vida menos activa que el de Ruiz Giménez. La Democracia Social Cristiana de Gil Robles seguía viendo con recelo a Ruiz Giménez y las posibilidades de unión, aunque intentadas, se iban desvaneciendo. Al final del franquismo el partido cambió de nombre por el de Federación Popular Democrática y con esa denominación acabó federándose con Izquierda Democrática, para presentarse a las elecciones de 1977 bajo el nombre de Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español, sin obtener ni un solo escaño, disolviéndose ambos partidos poco después[60].

De esta debacle sólo se salvaron los dos partidos democratacristianos más enraizados en sus respectivos territorios: el Partido Nacionalista Vasco y la Unió Democràtica de Catalunya. Este último partido había seguido difundiendo el catolicismo democrático catalanista durante la posguerra, gracias también al apoyo de sacerdotes que comulgaban con su espíritu, en parte derivado de las grandes figuras católicas anteriores a la Guerra Civil[61]. Por ejemplo, los sacerdotes Albert Batlle, impulsor del escultismo católico; Lluís Carreras, fundador de un grupo de reflexión llamado Torras i Bages, del que saldrán políticos del futuro como Joan Raventós (dirigente del socialismo catalán) y Jordi Pujol; y Pere Llumà, a quien Jordi Pujol debe un primer magisterio espiritual. La reorganización clandestina del partido tras la guerra fue posible porque bastantes de sus dirigentes pudieron volver del exilio. El principal dirigente democratacristiano catalán durante el franquismo y la Transición será Antón Cañellas (1923-2006), aunque los verdaderos inspiradores del partido fueron dos intelectuales católicos, Maurici Serrahina y Miquel Coll Alentorn. Cañellas, hombre relacionado con los democratacristianos del resto de España, acabará por abandonar su partido para integrarse en el centrismo. Su sucesor al frente del partido, Josep Antoni Duran i Lleida es un hombre proveniente del grupo de democratacristianos afines a Ruiz Giménez. Probablemente fue la Unió

el partido democratacristiano español con más y mejores vínculos con la democracia cristiana extranjera.

Algunos católicos liberales catalanes, incluso de denominación democristiana, mantuvieron asiduos contactos con otros católicos demócratas españoles. Un puente de encuentro fue la revista Cuadernos para el Diálogo, en donde colaboraron, por ejemplo, Juan y Lorenzo Gomis, que promovieron una revista con una filosofía parecida a la de Cuadernos: El Ciervo. También fue colaborador Ramón Sugranyes de Franch, dirigente de la internacional de intelectuales católicos —en donde conoció a Ruiz Giménez— y fue auditor seglar del Concilio, además de ser decididamente antifranquista y catalanista, prefiriendo vivir en el exilio antes que regresar a España, adonde podía volver[62] sin ninguna traba legal.

Precisamente en el ámbito del nacionalismo, en este caso catalán, surgirá otra de las grandes figuras del catolicismo político y democrático: Jordi Pujol. Formado en el clima del catolicismo renovador catalán, Pujol sintió su vocación política como derivación de su conciencia cristiana. En sus años escolares perteneció a una Cofradía de la Virgen de Montserrat en donde se practicaba un catalanismo católico y muy pronto sintió la implicación mutua de catolicismo y servicio a la comunidad, entendida por él como servicio a Cataluña[63]. Más tarde promovió un grupo nacionalista y católico denominado Crist/Catalunya (1954), antes de fundar, precisamente en Montserrat, el partido Convergencia Democrática de Cataluña, que no se definiría ideológicamente como católico ni democratacristiano, aunque la mayoría de sus dirigentes eran católicos. No obstante, la huella del catolicismo de Maritain y Mounier (sobre todo de este último)[64] era evidente en el propio Pujol y en la impronta que dio a su partido. Pujol se mantuvo fiel a sus convicciones y siempre se movió en la línea de un catolicismo maduro, nada clerical (por eso evitó siempre denominarse democratacristiano) y liberal. Otros de sus seguidores o de los que se iniciaron a la vida política en los mismos ambientes católicos avanzados acabaron en el marxismo, defendiendo la colaboración entre cristianismo y marxismo, como es el caso de Alfonso Carlos Comin[65], un hombre muy influido por la filosofía de Mounier.

No todos los católicos con inquietudes políticas y críticos de la dictadura militaron en el campo de la democracia cristiana y mucho menos en la Asociación Católica de Propagandistas, de donde habían salido casi todos los dirigentes de la democracia cristiana. Hubo católicos falangistas que siguieron a Dionisio Ridruejo en su particular itinerario vital del falangismo totalitario a un reformismo liberal de planteamientos muy próximos a la democracia cristiana. Hubo católicos que apoyaron el juanismo como alternativa liberal al régimen viendo en la monarquía la fórmula de restablecer un Estado de Derecho en España. Entre este ambiente liberal se movía como inspirador, sin entrar en la política activa, Joaquín Garrigues y Díaz Cañabate, prestigioso catedrático de Derecho Mercantil, un hombre muy crítico con el franquismo y de sólidas creencias católica; incluso había participado en las Conversaciones de Gredos. Juanista era también Joaquín Satrústegui, católico de arraigadas convicciones que, como el anterior y Antonio Fontán, no procedían de los grupos de la democracia cristiana «oficial», sino del liberalismo. Satrústegui acabó siendo senador centrista durante la Transición.

También al mundo liberal pertenecía Antonio Fontán, catedrático de Latín, periodista, maestro de periodistas y director del diario Madrid, que aglutinó a un sector crítico hacia el régimen desde una vertiente más liberal que democratacristiana. Fontán era un católico miembro del Opus Dei. Para su particular aventura del diario Madrid encontró la ayuda de otros miembros de la Obra, de católicos no adscritos a ninguna organización y de agnósticos.

El diario Madrid, un vespertino que era propiedad del antiguo diputado de la CEDA Juan Pujol, había sido adquirido por una sociedad en la que figuraban como accionistas personas no ajenas al régimen[66] (1962), hasta que Rafael Calvo Serer, también del Opus Dei, se hizo con el control de la empresa editorial y nombró director del periódico a Antonio Fontán (1966). La nueva ley de prensa suponía un cierto aperturismo que el diario quería explotar al máximo de sus posibilidades. Calvo había evolucionado ideológicamente desde sus primeros años menendez-pelayistas: en 1953 había sido muy crítico con Ruiz Giménez, lo que supuso una campaña en su contra muy virulenta. Hombre siempre fiel a Don

Juan, fue evolucionando de la monarquía tradicional a la constitucional, modelo que defendería el diario. En su redacción empezaron a colaborar periodistas jóvenes que más tarde serían muy conocidos y publicaron artículos intelectuales críticos. Algunos editoriales empezaron a molestar al gobierno, sobre todo los que se referían a la libertad sindical y a las protestas universitarias que empezaban en aquellos posteriores al Mayo del 68. La presión y las sanciones contra el diario no tardaron en comenzar, hasta que el Madrid dejó de publicarse el 25 de noviembre de 1971, con un artículo de despedida de Antonio Fontán. Incluso el edificio del periódico fue volado dos años más tarde[67].

El diario Madrid fue más que un diario. Fue una iniciativa de católicos liberales que pretendieron, desde la legalidad vigente, apostar por una reforma de la dictadura hacia un régimen de libertades. Fue también el aglutinador de un conjunto de personas, católicas la mayoría, que entendían como exigencia de su conciencia (y el Concilio tendría mucho que ver en ello) luchar por las libertades públicas y los derechos fundamentales. Y los principales enemigos del diario y quienes propiciaron su cierre fueron también católicos tan practicantes como lo eran Fontán o Calvo; algunos del Opus Dei, como López Rodó, y otros no, como Carrero Blanco, quien tomó la decisión final del cierre. Una vez más, católicos liberales contra católicos tradicionalistas.

Por supuesto, uno de los articulistas del diario fue Rafael Calvo Serer (1916-1988), y a través de sus escritos se comprueba la evolución ideológica de este singular personaje. A finales de los años sesenta Calvo defendía ya una democracia pluripartidista, su posición personal estaba no en la democracia cristiana sino más cerca de la socialdemocracia, «socialismo sin marxismo», lo definía[68], con un programa de dirigismo económico desde el Estado, nacionalizaciones, educación gratuita. es decir, un proyecto más a la izquierda de los democratacristianos. En resumen:

«la síntesis entre democracia liberal y socialismo, en que consiste la socialdemocracia: una política progresiva sin lucha de clases, sin demagogia ni clericalismos»[69].

No es de extrañar que la evolución política de Calvo Serer le llevara a la frontera: en la etapa final del franquismo se aproximó al Partido Comunista y a su secretario general Santiago Carrillo, fundando ambos la Junta Democrática en París. Un católico colaborando con un comunista, algo difícil de entender en la España de aquellos años.

La trayectoria de Antonio Fontán (1923-2010), tras la peripecia del Madrid, fue distinta a la de Calvo, manteniéndose en los parámetros del liberalismo, primero dentro del juanismo y después dentro del centrismo de la Transición. Fontán será un católico liberal en la estela del catolicismo liberal anterior a la República. Formará parte del grupo de personalidades más afines y de más confianza de Don Juan y del sector más proclive a que el conde de Barcelona se distanciara lo máximo posible de Franco. Fontán luchó por el restablecimiento de una monarquía liberal y constitucional en la persona de Don Juan. El objetivo lo consiguió, pero a través del rey Juan Carlos. Junto a Joaquín Garrigues (sobrino del Joaquín Garrigues y Díaz Cañabate) fundó la Federación de Partidos Demócratas Liberales, plataforma con la que se pretendía revitalizar el viejo liberalismo español y a través de la cual ambos políticos se acabaron integrando en la Unión del Centro Democrático. Fontán será ministro y presidente del Senado en la época constituyente. Joaquín Garrigues será también ministro hasta que una muerte prematura trunque una prometedora vida política.

También en el ámbito periodístico, aunque con una influencia mucho menor, un grupo de universitarios, algunos católicos y del Opus Dei, decidieron lanzar una revista de información sobre la universidad, llamada Gaceta Universitaria, dirigida por Andrés Garrigó desde 1964 y que llegó a tirar 13.000 ejemplares. La revista era altamente crítica con el franquismo y hubo de soportar sanción tras sanción hasta que el ahogo económico le impidió continuar. Había bastantes estudiantes católicos entre los dirigentes de las revueltas estudiantiles, algunos salidos de grupos ligados a la Acción Católica. Felipe González se había iniciado en la acción política dentro de las Juventudes de Estudiantes Católicos, de donde provenían otros futuros líderes del antifranquismo[70]. De algunas organizaciones juveniles católicas salieron estudiantes que nutrieron la clandestina Unión de

Estudiantes Demócratas (UED), que mantuvo una línea crítica al régimen, pero alejada de las posiciones más marxistas de la Federación Universitaria Demócrata Española (FUDE). Estudiantes católicos que formaron parte de la UED fueron, por ejemplo, Óscar Alzaga y Eugenio Nasarre, que militaron después en la Izquierda Democrática[71] y fueron también colaboradores de Cuadernos.

Precisamente del ambiente estudiantil antifranquista y siempre conectado con él nació el Frente de Liberación Popular, más conocido como FELIPE. Sus primeros impulsores eran católicos: Julio Cerón, José Antonio González Casanova o Alfonso Carlos Comín[72], pero fueron optando más por el compromiso social y por una lectura marxista de la realidad social. Pretendieron una especie de síntesis entre catolicismo y marxismo, acabando o en catolicismo heterodoxo o en un marxismo también heterodoxo. Las divergencias internas, entre las que estaba la cuestión religiosa, acabaron por dividir la organización y con su disolución en 1968.

El grupo más importante de católicos democratacristianos llamado a tener un protagonismo especial en la Transición fue el llamado grupo Tácito, seudónimo con el que aparecían firmados unos artículos semanales en el diario católico Ya desde el 23 de junio de 1973 (coincidiendo con el nombramiento de Carrero Blanco como presidente del gobierno) hasta el 4 de febrero de 1977, cuando el grupo considera que los objetivos fundacionales ya se habían cumplido y sus miembros se habían integrado en los partidos políticos que se formarían inmediatamente[73]. El grupo, primero informal y luego constituido en sociedad anónima para tener una mínima cobertura legal, surgió en el seno de la Asociación Católica de Propagandistas, sobre todo de los jóvenes con inquietudes políticas. Todos ellos tenían la convicción de que había que preparar una transición del franquismo hacia la democracia de forma ordenada, sin traumas y sin marchas atrás, pero huyendo tanto de la ruptura traumática como del inmovilismo. Tácito asumirá una posición centrista y moderada que será después la vía utilizada en la Transición[74]. Su apuesta será por la monarquía, sin veleidades juanistas, o sea, claramente a favor de Juan Carlos. Para el grupo, «la única salida de este régimen se produce a través de la Monarquía y, concretamente, utilizando la figura de Don Juan Carlos»[75].

La mayoría de componentes del grupo venían del mundo católico y bastantes de los dos grandes partidos democratacristianos. Unos estaban en la oposición, otros continuaban la línea colaboracionista seguida por los propagandistas de conseguir la apertura y la reforma desde dentro. A este último grupo pertenecían: Alfonso Osorio (uno de los personajes claves del primer gobierno de Adolfo Suárez), Andrés Reguera, Landelino Lavilla, Marcelino Oreja y Leopoldo Calvo Sotelo, que serían ministros. Del grupo proveniente de la oposición eran Juan Antonio Ortega Díaz-Ambrona, Fernando Álvarez de Miranda, Iñigo Cavero y Jaime Cortezo, este último muy vinculado a Ruiz Giménez. No faltaron discrepancias y matices entre los componentes del grupo, por otro lado flexible, y hubo quien estuvo en él desde el principio hasta el final, como Oreja, y quien sólo un tiempo, como Calvo Sotelo.

Había un elemento cohesionador entre todos los Tácitos: su formación católica y la conciencia de actuar como católicos en la vida pública, sin, por ello, implicar a la Iglesia. Aunque nunca se definieron explícitamente como democratacristianos, no escondieron que su concepción de la vida y de la sociedad se enraizaba en el humanismo cristiano. José Luis Álvarez, otro de los integrantes del grupo, hizo el siguiente perfil del Tácito:

«Entre 30 y 50 años. Cree en un sistema democrático y quiere que se instaure cuanto antes, pero con el menor coste social posible. Vive a distintos niveles económicos, pero exclusivamente de su trabajo. Considera que es indispensable lograr un pacto social que permita la convivencia de todos los españoles, naturalmente también de los que no piensan igual... participa del deseo de reforma social, está influido por la filosofía cristiana de la vida y cree que la libertad es un bien del que no se puede prescindir. Se siente europeo y le gustaría que España, sin prescindir de su propia personalidad, fuera un país al nivel de los mejores de Europa occidental»[76].

El gobierno Arias Navarro formado tras la muerte de Carrero estuvo formado, sobre todo en los segundos escalones, por algunos partidarios de la apertura que

se concretaría en el llamado espíritu del 12 de febrero. Algunos miembros de Tácito ocuparon algunos puestos relevantes en el gobierno, como Oreja o Landelino Lavilla. Esta colaboración creó algunas tensiones en el grupo y los primeros abandonos (Cortezo, Álvarez de Miranda y Cavero). Cuando la apertura hizo aguas, la mayoría de Tácitos que participaban en el gabinete lo abandonó. Pero quedaron prefijadas dos posturas: la del colaboracionismo para reformar desde dentro el sistema y la más reacia a colaborar estando en vida el general Franco. La aprobación del asociacionismo provocó también otra crisis, ya que mientras unos apoyaban aprovechar esta vía (Osorio), otros la rechazaban totalmente. Finalmente, el grupo como tal decidió rechazar el asociacionismo ofrecido por Arias, lo que provocó la salida de Osorio.

Pero el gran papel del grupo Tácito estaba por venir, durante el primer gobierno de Adolfo Suárez, en que sería vicepresidente Alfonso Osorio y hasta seis ministros más habían participado en el grupo[77]. Se puede decir, con Donato Barba, uno de los mejores conocedores del grupo, que la estrategia que se fue gestando desde 1973 entre los católicos de Tácito marcó el rumbo de la Transición: reforma sin traumas, centrismo político frente al duro inmovilismo y a los defensores de la ruptura, por ejemplo la defendida por la Junta Democrática en la que destacaba otro católico, Rafael Calvo Serer. «Fueron los primeros en apostar por la reforma, entendiendo por tal el desmantelamiento gradual, desde dentro, pacífico, de las Leyes Fundamentales, sustituidas por un nuevo orden democrático»[78]. Fueron Tácitos quienes, junto con otros políticos, fundaron el Partido Popular, de inspiración democratacristiana sin denominarse como tal, que se acabó integrando posteriormente en la Unión de Centro Democrático. Desde dentro de este partido tuvieron un papel decisivo en la Transición, mientras los democratacristianos más a la izquierda, los seguidores de Ruiz Giménez y Gil Robles, serán barridos del mapa político. Los más avezados de estos últimos terminarán integrándose también en UCD, cuando no en el PSOE. En la Transición no hubo lugar para un partido explícitamente democratacristiano (excepto en el País Vasco y Cataluña)[79]. El papel de los católicos fue más transversal y menos clerical, lo que contribuyó a su eficacia. Eugenio Nasarre ha señalado la influencia de algunos escritos de Pablo VI como deslegitimadores de las opciones políticas confesionales[80].

Tácito no fue el único grupo político que se formó en aquellos años del tardofranquismo. Otros católicos, de procedencia no democratacristiana, se unieron o promovieron otras sociedades. Antonio Fontán, por ejemplo, fue uno de los promotores de LIBRA, una sociedad anónima que agrupaba personalidades del mundo liberal[81]. En torno a Manuel Fraga, que por entonces encarnaba el aperturismo y reformismo desde dentro del régimen, al negarse a formar una asociación política dentro del Movimiento, se constituyó FEDISA[82]. Además de Fraga, que nunca ha ocultado su condición de católico, se integraron en la sociedad otras personalidades católicas, algunas ligadas también a la Asociación de Propagandistas, como Manuel Milián. Fraga y Milián, como otros católicos, estuvieron en la fundación del diario El País, que entonces tenía un carácter independiente y reformista, no prosocialista como en la actualidad. Estos grupos de opinión serían el germen de partidos políticos o trampolín para la posterior ubicación política de sus promotores.

Al término de la dictadura se había producido un fenómeno muy relevante en el catolicismo español: la formación de un potente magma de grupos católicos claramente antifranquistas, que iban desde posiciones moderadas (de centro) hasta la izquierda socialista. La identificación entre catolicismo y franquismo, derivación de la identificación entre catolicismo e integrismo o simplemente derecha pura y dura (carlismo, franquismo...) volvía a quebrarse. Si durante el siglo XIX había un catolicismo liberal diferente del carlismo, ahora había un catolicismo liberal, democrático y hasta socialdemócrata. La Iglesia, a través de sus movimientos apostólicos y, más tarde, a través de su visible distanciamiento del régimen, había contribuido decididamente a fomentar un catolicismo liberal y democrático[83]. Y, otra vez más en la historia de España, tenía enfrente no a un gobierno anticatólico, sino a otros católicos, fervorosos y convencidos de su fe, que creían honestamente que también hacían un servicio a la Iglesia manteniendo un Estado confesional e imponiendo una legislación pretendidamente cristiana.

Oficialmente, la Iglesia ya había superado el modelo confesional y una pastoral de imposición. De manera pública había señalado la necesidad de superar definitivamente la Guerra Civil abogando por la reconciliación (documento episcopal: La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad, de 1974) y había dado

unas pautas de acción de los católicos en la vida pública, defendiendo el pluralismo (documento episcopal Iglesia y comunidad política, 1973). La toma de postura de la Iglesia no se hizo sin problemas internos (divisiones en el seno de la Conferencia Episcopal y el clero) y en medio de una creciente contestación eclesial, en la que se mezclaban argumentos políticos y teológicos, con la consecuente desorientación de muchos fieles. El propio cardenal Tarancón las reconoce en sus memorias, aunque no siempre alcanza a ver sus efectos[84]. El miedo a ser tildado de autoritario le hizo hacer la vista gorda no sólo con manifestaciones políticas, que no implicaban para nada a la fe, sino también con acciones pastorales que, por lo menos, eran ambiguas al presentar la doctrina católica y causaban perplejidad entre los fieles.

En la España del siglo XX ha habido dos transiciones políticas pacíficas: la de la monarquía a la república (1931) y la de la dictadura a la democracia (1975-1978)[85]. La primera fue pilotada por políticos republicanos socialistas y liberales de izquierdas, en su gran mayoría rabiosamente anticlericales y hasta anticatólicos. El resultado fue la Constitución de 1931 que impuso un laicismo de Estado del que surgió una legislación muy restrictiva de la libertad religiosa. La gran masa católica del país, que había recibido la República sin enfrentamiento, se sintió ajena y apartada del nuevo régimen en el cual no parecía que cupieran los católicos. La Transición por excelencia, la que trajo la democracia a España tras la muerte del general Franco, fue pilotada mayoritariamente por católicos que buscaron, por encima de todo, el diálogo con la oposición y el consenso en torno a una Constitución (1978) en la que cupieran todos los españoles, no sólo una parte.

El gobierno que iba a poner los fundamentos del cambio (Ley para la Reforma Política y primeras elecciones democráticas) iba a ser presidido por un católico que siempre reconoció públicamente su fe: Adolfo Suárez[86]. De joven estuvo en la Acción Católica, en la que participó activamente, siendo presidente de la junta de Ávila[87]. Incluso se planteó entrar en el seminario de su ciudad[88]. La figura más relevante de aquel gobierno fue su vicepresidente, Alfonso Osorio, proveniente de la democracia cristiana y del grupo Tácito. Varios miembros de este grupo serán ministros, como Marcelino Oreja. Otros ministros provienen de otra corriente de la democracia cristiana más próxima a Federico Silva.

Finalmente, uno de los ministros independientes, amigo personal de Suárez de la época en que éste vivía en Ávila, Fernando Abril Martorell, era también un hombre de convicciones católicas.

Aquel gobierno llamado de «penenes»[89] tomaría la iniciativa de realizar la mayor reforma política del siglo XX. No hubo problema en dialogar con toda la oposición y sentar las bases de un consenso que se reflejaría más tarde en la Constitución de 1978. La Ley para la Reforma Política, aunque iniciativa de Torcuato Fernández Miranda, fue técnicamente elaborada por el equipo del Ministerio de Justicia, cuyo titular era otro católico del grupo Tácito, Landelino Lavilla, y cuyo secretario general técnico era otro católico, Miguel Herrero de Miñón. Que en aquellos católicos no hubo ni el más mínimo afán de revanchismo o de menospreciar a quienes pensaban de otra manera es evidente. Les guiaba el interés por la reconciliación de todos los españoles, idea que estaba en el programa del gobierno, como reconoce un historiador bastante hostil al centrismo como Gregorio Morán[90].

La formación de la Unión de Centro Democrático fue otro hito importante en la Transición. El germen fue el Partido Popular. Su origen está en el encuentro de varios dirigentes políticos de diversos grupos, pero con claro predominio de los Tácitos, quienes llevaron la iniciativa[91]. Se constituyó formalmente en febrero de 1977, en un congreso celebrado en Madrid. El predominio católico era abrumador y llegó a plantearse la confesionalidad del partido, lo que no triunfó, manteniéndose su referencia al humanismo cristiano[92]. La decisión fue un acierto, ya que la situación no era como en 1931 en que los católicos tenían que ir a la defensiva, no se podía implicar a la Iglesia, y no se podía concebir que sólo este partido era el de los católicos. La experiencia de la CEDA aún pesaba mucho. Otros católicos, también demócratas, estaban en otras organizaciones políticas y a la defensa del catolicismo se referían también quienes abogaban por la continuidad del régimen nacido el 18 de julio de 1936.

En paralelo a la creación del Partido Popular, se constituyó una coalición llamada Centro Democrático, promovida por grupos liberales, entre los que

militaban católicos de esta corriente, como Antonio Fontán. A esta coalición se integrará el Partido Popular. Los nuevos centristas carecían de un líder independiente y con gancho. Fue idea de los liberales, tal como lo ha explicado Antonio Fontán[93], proponer a Adolfo Suárez como dirigente del grupo: no estaba ligado a ninguna de las dos grandes corrientes, democratacristiana o liberal, y eso era una ventaja. La confluencia del Centro Democrático con Suárez y la incorporación de otros grupos, entre ellos los de adscripción ideológica socialdemócrata, concluyó en la formación de la Unión de Centro Democrático, primero como una coalición de quince partidos y después como partido unitario, aunque no unido.

UCD fue siempre un conglomerado de grupos que, aunque formalmente fuera un solo partido, siempre mantuvo las diferencias ideológicas entre sus componentes: democratacristiano, liberal y socialdemócrata. El primer documento programático del partido, adoptado en el I Congreso y ratificado en el segundo, fue elaborado por tres ponentes, entre ellos dos de adscripción católica, el liberal Antonio Fontán y el democristiano Óscar Alzaga[94]. En su programa se defendía, a la vez, «la concepción liberal de la sociedad, el humanismo cristiano y la defensa de la economía social de mercado y del Estado social de Derecho». El papel de los católicos será importante en el partido, más allá de la adscripción por corrientes. Precisamente el fondo de inspiración cristiana de bastantes dirigentes del partido será también foco de disputas y una de las causas de su disolución. En temas como la educación y la familia, las discrepancias entre democratacristianos y socialdemócratas fue dura y en más de una ocasión peligró la disciplina interna.

La UCD fue un partido no confesional pero que apeló y consiguió una gran parte del voto católico. La Conferencia Episcopal había manifestado su neutralidad, aceptando el pluralismo político de los católicos, aunque tenía sus límites que se referían a los partidos marxistas. Esa neutralidad sería negativa para los partidos explícitamente democratacristianos (los de Ruiz Giménez y Gil Robles), que no consiguieron el apoyo católico[95]. En la práctica, la UCD funcionó como podía haberlo hecho un partido democratacristiano y la potente corriente católica en su seno permitió una Constitución que fue aceptable para la Iglesia. La transversalidad del catolicismo político (hubo católicos en prácticamente todos

los partidos democráticos), el hecho de que no se creara un frente católico y la neutralidad de los obispos facilitaron el diálogo político y el consenso que llevó a la Constitución de 1978. Una vez más, se iba a redactar una Constitución en España con un predominio en las Cortes de políticos católicos. A pesar de que el catolicismo era mayoritario entre los diputados de las Cortes constituyentes, el resultado no fue una Constitución confesional ni con privilegios de ningún tipo a la Iglesia.

Para elaborar un primer texto de la futura Constitución se creó una ponencia de siete personas, tres de UCD y uno en representación de cada uno de los siguientes partidos: PSOE, Alianza Popular, Partido Comunista y nacionalistas catalanes. De los siete, 4 se reconocían católicos practicantes, y uno, Gregorio Peces Barba, del PSOE, provenía de la democracia cristiana de izquierdas que había evolucionado hacia el socialismo. Del grupo centrista, el de más peso, el ponente con mayor preparación técnica era Miguel Herrero de Miñón, que procedía del grupo liberal de Antonio Fontán y Joaquín Garrigues. Herrero había formado en los últimos años del franquismo un reducido grupo de opinión, sin la relevancia que tendría el Tácito, con el seudónimo colectivo de Juan Ruiz, que empezó a publicar sus artículos en el diario católico Ya, para pasar luego al diario Madrid, hasta su desaparición. Herrero era un católico de carácter liberal y tolerante, que no procedía de los ambientes clásicos del mundo católico, como el de la democracia cristiana, pero que en el trámite de redacción de la Constitución de 1978 fue sensible a aquellas cuestiones que podían preocupar más a los católicos.

Un primer tema de preocupación fue el estatuto jurídico de la Iglesia y la confesionalidad del Estado, volviendo al mismo problema que tanto conflicto creó en la Constitución de 1931. Según explica Miguel Herrero en sus memorias, en la ponencia todos estaban de acuerdo en que el Estado no debía ser confesional[96], cosa en la que coincidía la propia Iglesia. La cuestión estaba en asegurar una separación amistosa que no impidiera la mutua colaboración. Un primer texto presentado en la ponencia y que tuvo el apoyo de socialistas, comunistas y, sorprendentemente, de Fraga, reproducía las mismas palabras del texto constitucional de 1931: España no tiene religión oficial. Herrero convenció a Suárez de que el texto era impropio y se consensuó finalmente un redactado

preparado por otro ponente católico, José Pedro Pérez Llorca (UCD), que, aunque tuvo reticencias por parte socialista por la mención expresa a la Iglesia católica[97], acabó prosperando. El redactado final del tema religioso en la Constitución de 1978 guarda bastantes similitudes con el redactado del artículo 12 del anteproyecto de Constitución republicana elaborada en 1931 por la comisión jurídica asesora presidida por un católico, Osorio y Gallardo, del que ya hemos hablado.

Anteproyecto de Constitución de la Segunda República
Art. 12.- La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar librement

La Constitución reconocía también el derecho de los padres a que sus hijos recibieran formación religiosa y moral de acuerdo con sus convicciones, lo que constitucionaliza el derecho a recibir educación religiosa, también en los centros públicos. El artículo 27, en donde se recoge este principio y el de la financiación pública de las escuelas privadas, fue, probablemente, el más polémico y que produjo más dificultades. La Constitución nada decía del aborto y sólo una mención indirecta al divorcio, por lo que estos temas quedaban fuera del texto y al arbitrio de los gobiernos de turno. El resultado fue una Constitución para todos los españoles, en la que cupieran también los católicos, la mayoría del país, y quienes no lo eran. La mayoría del episcopado, con el cardenal Tarancón al frente, aceptó el texto constitucional, aunque algunos obispos, por ejemplo el primado, cardenal González Martín, planteó diversas objeciones desde el punto de vista católico. No obstante, la gran mayoría de españoles, católicos o no, votaron a favor del texto cuando fue sometido a referéndum.

Los católicos que estaban en la política durante la Transición y sinceramente querían para España un Estado democrático y de Derecho, no impusieron ninguna confesionalidad católica y buscaron el consenso en un tema que había levantado tanto encono antes de la Guerra Civil. El grado de apertura y tolerancia de estos católicos contrasta con el sectarismo anticatólico de los redactores de la Constitución de 1931. La Constitución de 1978 no imponía ningún tipo de confesionalidad manifiesta o encubierta —como decían los socialistas más laicistas— pero abría la posibilidad de que el Estado estableciera vínculos de colaboración con la Iglesia católica, ampliamente mayoritaria en España, y con otras confesiones[98]. En este marco constitucional, el gobierno centrista de Suárez quiso manifestar que la separación de ambas potestades se compensaba con la colaboración. El 3 de enero de 1979 se firmaban en Roma cuatro acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español, representado por su ministro de Asuntos Exteriores, el católico Marcelino Oreja, que sustituían al Concordato de 1953. Los acuerdos, aunque se negociaron antes[99], no fueron suscritos hasta después de ser aprobada la Constitución y ser ratificados por las Cortes: son, por lo tanto, constitucionales.

Fue también un gobierno de UCD, que elaboró la primera Ley de Libertad Religiosa (aprobada por unanimidad), todavía vigente, siendo ministro de Justicia el católico y Tácito Iñigo Cavero. El director general de Asuntos Religiosos[100], Eugenio Nasarre, que también provenía de la democracia cristiana, de su ala izquierda, y de la Asociación de Propagandistas, fue el encargado de preparar técnicamente el proyecto y buscar el consenso con los demás grupos, cosa que consiguió plenamente. Del ministro Lavilla, antecesor de Cavero en Justicia, es la Ley de Protección Jurisdiccional de Derechos Fundamentales de la Persona, aún en vigor y una de las piezas jurídicas clave para la protección efectiva de los derechos constitucionales de los ciudadanos. Entre sus reformas está también suprimir la consideración del adulterio como delito. Nadie puede decir que los católicos impusieron una determinada moral, sólo se negaron a aceptar proposiciones de ley que atentaban no contra la moral católica, sino contra el propio derecho natural, como el aborto.

Un tema más controvertido fue el de la Ley del Divorcio. Era difícil mantener en la España de finales del siglo XX, y para el matrimonio civil, una característica del matrimonio católico, como es la indisolubilidad, que tiene pleno sentido para los creyentes en el sacramento, pero no para quienes consideran el matrimonio un simple contrato civil. Fue también un ministro católico quien planteó la necesidad de regular el divorcio para los matrimonios civiles, manteniendo el canónico y sus efectos civiles: Iñigo Cavero, ministro de Justicia entre abril de 1979 y el otoño de 1980. Su planteamiento era buscar una regulación moderada, que permitiera el divorcio pero que tampoco lo facilitara. El ministro pensaba que si no se regulaba entonces de esta manera, «otros vendrían que lo harían de forma más radical»[101]. Miguel Herrero era el presidente del grupo parlamentario centrista y de la misma opinión. En sus memorias, en las que afirma que en este tema quería «sentir con la Iglesia», explica las múltiples gestiones que realizó para explicar a los obispos y, singularmente, al cardenal Tarancón, la necesidad de regular moderadamente este asunto[102]. El entonces director general de Asuntos Religiosos, Eugenio Nasarre, colaboró en la tarea de buscar, al menos, la no beligerancia de la Iglesia[103]. Cuando la ley estaba ya en las Cortes y se había conseguido, al menos, un acuerdo tácito con bastantes eclesiásticos, fue nombrado ministro de Justicia el socialdemócrata Francisco Fernández Ordóñez, quien, por puro personalismo de aparecer más «progresista» y contra lo que el propio partido había decidido, cambió la ley haciéndola más laxa[104], lo que motivó una de las crisis más graves de la UCD. Esta crisis llevó también a un

reagrupamiento interno dentro de la UCD de aquellos diputados más afines al humanismo cristiano y sus consecuencias sociales, precisamente en torno a Miguel Herrero y Óscar Alzaga, quien había militado en la democracia cristiana de oposición al franquismo, con el grupo de Ruiz Giménez y Cuadernos para el Diálogo.

El partido centrista no tardaría en descomponerse. Tras la dimisión de Adolfo Suárez ocupó la presidencia del gobierno Leopoldo Calvo Sotelo, hombre de profundas y sólidas convicciones católicas, proveniente del juanismo liberal y que había participado esporádicamente en Tácito[105]. Suárez llegó a abandonar la UCD para formar un nuevo partido, el Centro Democrático y Social, que tenía al filósofo católico francés Emmanuel Mounier como a uno de sus inspiradores[106]. El gobierno de Calvo Sotelo no pudo recomponer la unidad interna del partido y hubo de convocar elecciones anticipadas. Para entonces los sectores socialdemócratas estaban pasándose al PSOE y bastantes democratacristianos a Alianza Popular, que terminaría por refundarse recuperando el nombre de Partido Popular, el mismo que habían creado los democratacristianos años antes y fue el impulsor de la UCD. El nuevo partido se reconocía deudor también del humanismo cristiano y en su seno alberga una importante corriente de políticos católicos. No es cierto que los diputados católicos de UCD fueran los causantes de la crisis y se pasaran en masa a Alianza Popular, ya que hubo católicos que siguieron a Suárez en su nueva aventura y otros que se mantuvieron fieles a lo que quedaba de UCD. El candidato de UCD en las elecciones de 1982, las últimas en las que se presentaría, fue un político católico proveniente de la democracia cristiana: Landelino Lavilla.

En 1979 el PSOE renunció oficialmente al marxismo como doctrina oficial, lo que facilitaría la incorporación de políticos católicos en su seno, como así fue. El problema radicaría en la toma de postura cuando el partido defendía opciones claramente incompatibles con una conciencia católica bien formada, como el caso del aborto. No faltaron católicos socialistas que votaron a favor de la Ley del Aborto aprobada en 1980, de manera incongruente. Aunque hay una corriente interna de católicos en el PSOE, pocos han desafiado las consignas del partido frente a cuestiones morales. El socialista Francisco Vázquez es uno de estos pocos que ha mantenido su militancia socialista y su lealtad católica: nunca

votó a favor del aborto.

La mayoría de políticos católicos recalaron en la UCD y el Partido Popular después, pero no todos. Católicos liberales militan en los dos partidos de origen democratacristiano, el Partido Nacionalista Vasco[107] y la Unió Democràtica de Catalunya. Hay significados católicos en partidos nacionalistas, como el caso de Jordi Pujol, cuyo papel en la Transición, como político católico, es remarcable. Algunos de quienes militaron en la izquierda católica y en grupos más influidos por el marxismo acabaron en el Partido Socialista[108], como Gregorio Peces Barba (muy relacionado con Ruiz Giménez y el grupo de Cuadernos), Fernando Ledesma, Félix Pons y Víctor Manuel Arbeloa. Algunos acabaron en un anticatolicismo trasnochado, como el primero, y otros, como Pons o Arbeloa (que es sacerdote), fueron fieles a sus convicciones cristianas. Incluso hubo católicos como Alfonso Carlos Comín que recalaron en el comunismo, en este caso en el Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC). Comín se reconoció católico y marxista hasta su muerte y no hay por qué dudar de su sinceridad. Este último caso está ligado al movimiento Cristianos por el Socialismo (1973), del que fueron inspiradores, además de Comín, el sacerdote José María González Ruiz y el jesuita Juan García Nieto[109], que también había participado en la HOAC. Ninguno de los dos abandonó ni la Iglesia ni el sacerdocio. El último terminó también como militante del PSUC[110].

Al hacer un balance objetivo de la construcción del Estado democrático y de Derecho actual en España sería contrario a la verdad no reconocer el papel decisivo, en muchos casos, de católicos que defendían la democracia y la libertad, incluso en momentos difíciles. El protagonismo de los católicos durante la Transición, en donde se pusieron los cimientos jurídicos de la España actual, no sólo fue numéricamente abrumador, también cualitativamente exquisito. Con mano tendida buscaron la reconciliación y el consenso, sin menoscabo de defender también sus propias convicciones en el momento de hacer las leyes, como otros podían referenciarse a convicciones marxistas, por ejemplo. Pero, a diferencia del comportamiento de políticos de izquierda durante la Segunda República, o durante parte del franquismo, evitaron cualquier tipo de sectarismo o de integrismo ideológico. Se comportaron como católicos, liberales y demócratas.

NOTAS

[1] Para el fondo ideológico del primer franquismo: Ferrary (1993), pp. 35 y ss. Redondo (1999), pp. 29-39.

[2] Sobre la pastoral: Redondo, op. cit., pp. 174 y ss.

[3] Citadas, por ejemplo, por Andrés-Gallego (1997), pp. 34 y ss. Al frente del servicio de propaganda de Falange estaba un sacerdote católico, don Fermín Yzurdiaga.

[4] Álvarez Bolado (1976), ensayo recogido también en una obra posterior (1999).

[5] En una entrevista a Temoignage chrétien. Vid. Andrés-Gallego y Pazos, 1999[2], p. 87.

[6] Botti (1992), pp. 141 y ss.

[7] Sanz, Ismael: España contra España. Los nacionalismos franquistas, Madrid, 2003, p. 53.

[8] Para Sanz, op. cit., p. 51, el falangismo liberal es un mito creado con posterioridad a la época de la revista y asumido acríticamente por no pocos

historiadores. Para Redondo, op. cit., p. 356, el catolicismo de Laín era tradicionalista. Para Ferrary, op. cit., p. 130, tras la actitud integradora y aparentemente tolerante de la revista se escondía una concepción política claramente totalitaria.

[9] Citado por Redondo, op. cit., p. 356.

[10] Ib., p. 349, señala una gran cantidad de estos artículos y libros.

[11] Marías (1988), p. 381.

[12] Laín (1948), p. 33.

[13] Ib., pp. 150-151.

[14] Desde el lado tradicionalista menendez-pelayista le replicó el mismo año Rafael Calvo Serer con España sin problema.

[15] Sobre la polémica suscitada por el libro del padre Ramírez: Martín Puerta (2009), pp. 218-259.

[16] Marías (1982), p. 120.

[17] Citado por Redondo (2005), p. 955.

[18] Para el cargo de ministro de Obras Públicas fue nombrado José María Fernández Ladreda, que había sido diputado de la CEDA durante la República. Su papel en el gobierno fue de mucha menor influencia que Martín Artajo.

[19] Tusell (1984), p. 61.

[20] Ib., p. 92.

[21] La provisión de las cátedras vacantes dio lugar también a tensiones entre los diversos grupos ideológicos del régimen. Vid. Andrés-Gallego y Pazos, op. cit., p. 113.

[22] Ib., pp. 308 y ss.

[23] Los falangistas tenían pocas simpatías monárquicas y bastantes católicos provenientes de la CEDA (como los propagandistas) eran accidentalistas. En estos años, la mayoría de propagandistas católicos era franquistas, aunque renegara del modelo fascista y fuera partidaria de una cierta apertura, institucionalización y regulación legal del régimen.

[24] Texto parcial del artículo y la polémica suscitada en Redondo (2009), pp. 561 y ss.

[25] En octubre de 1953, con motivo de los actos del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, su rector, Antonio Tovar, nombrado por Ruiz Giménez y proveniente del grupo Escorial, había programado un sencillo homenaje al que fuera rector de esta Universidad. El obispo de Canarias, Pildain, publicó una dura pastoral: D. Miguel de Unamuno hereje máximo y maestro de herejías. Vid. ib., p. 555, y Tusell, op. cit., p. 333.

[26] Le disparó, por error, otro compañero falangista. Vid. Suárez (2002), p. 166.

[27] Muñoz Soro, op. cit., p. 91.

[28] «Nuevos católicos», llama Muñoz Soro (op. cit., pp. 64 y ss.) a católicos que acentuaron su compromiso político —a la luz también de una interpretación maximalista del Concilio— hasta llegar, en algunos casos, a abandonar su compromiso cristiano. Algunos fueron jesuitas colaboradores de Cuadernos, que acabaron secularizándose (García Salve, que acabó siendo dirigente de CC. OO. y del PCE o Carrillo de Albornoz, que se convirtió al protestantismo).

[29] Jáuregui y Vega, op. cit., p. 348.

[30] Gil Robles (1976), pp. 127-128.

[31] Carta de 22 de julio. Citada por Redondo (1999), pp. 780-781. Gil Robles llegó a mantener en Roma importantes conversaciones con altos dignatarios vaticanos a quienes advirtió del peligro de la unión del la Iglesia con el régimen, ante su inminente caída. Estas predicciones no se cumplieron. Vid. L. Suárez (2001), p. 201.

[32] Andrés-Gallego y Pazos, op. cit., p. 82.

[33] Ib., p. 83.

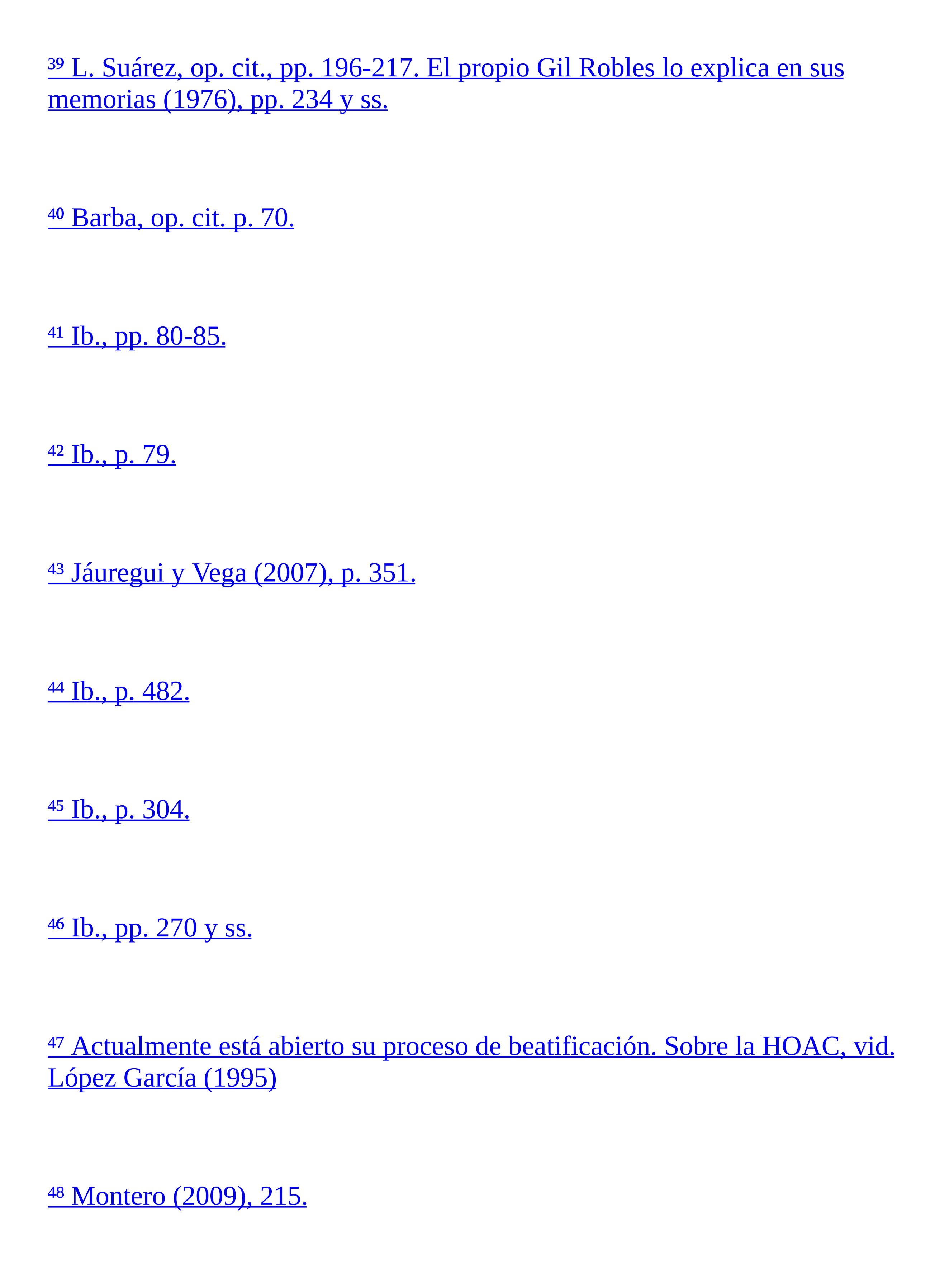
[34] Barba (2001), p. 42.

[35] Ib., p. 44.

[36] La correspondencia entre Giménez Fernández y Ruiz Giménez en la que el primero expone su visión del papel de los católicos en: Tusell y Calvo (1990), pp. 253-258.

[37] Como el sector que encabezaba Rafael Calvo Serer, «menendez-pelayista y monárquico», en aquellos años (A. Fontán, «Introducción», en: Díaz y De Meer (2009), p. 24. Posteriormente Calvo evolucionaría hacia un catolicismo liberal y democrático. En 1952 Calvo publicó Teoría de la Restauración, en la que defendía una monarquía tradicional y representativa, pero alejada del modelo constitucional-liberal.

[38] Tanto en el Manifiesto de Lausana (1945), como en las Bases Institucionales de la Monarquía (1946) hay claras referencias al cristianismo y a la Iglesia. El primer texto parece defender un tipo de monarquía constitucional y liberal. En el segundo el modelo es claramente el de la tradicional. En el primer texto no se alude a la confesionalidad del Estado; en el segundo se afirma rotundamente.



[39] L. Suárez, op. cit., pp. 196-217. El propio Gil Robles lo explica en sus memorias (1976), pp. 234 y ss.

[40] Barba, op. cit. p. 70.

[41] Ib., pp. 80-85.

[42] Ib., p. 79.

[43] Jáuregui y Vega (2007), p. 351.

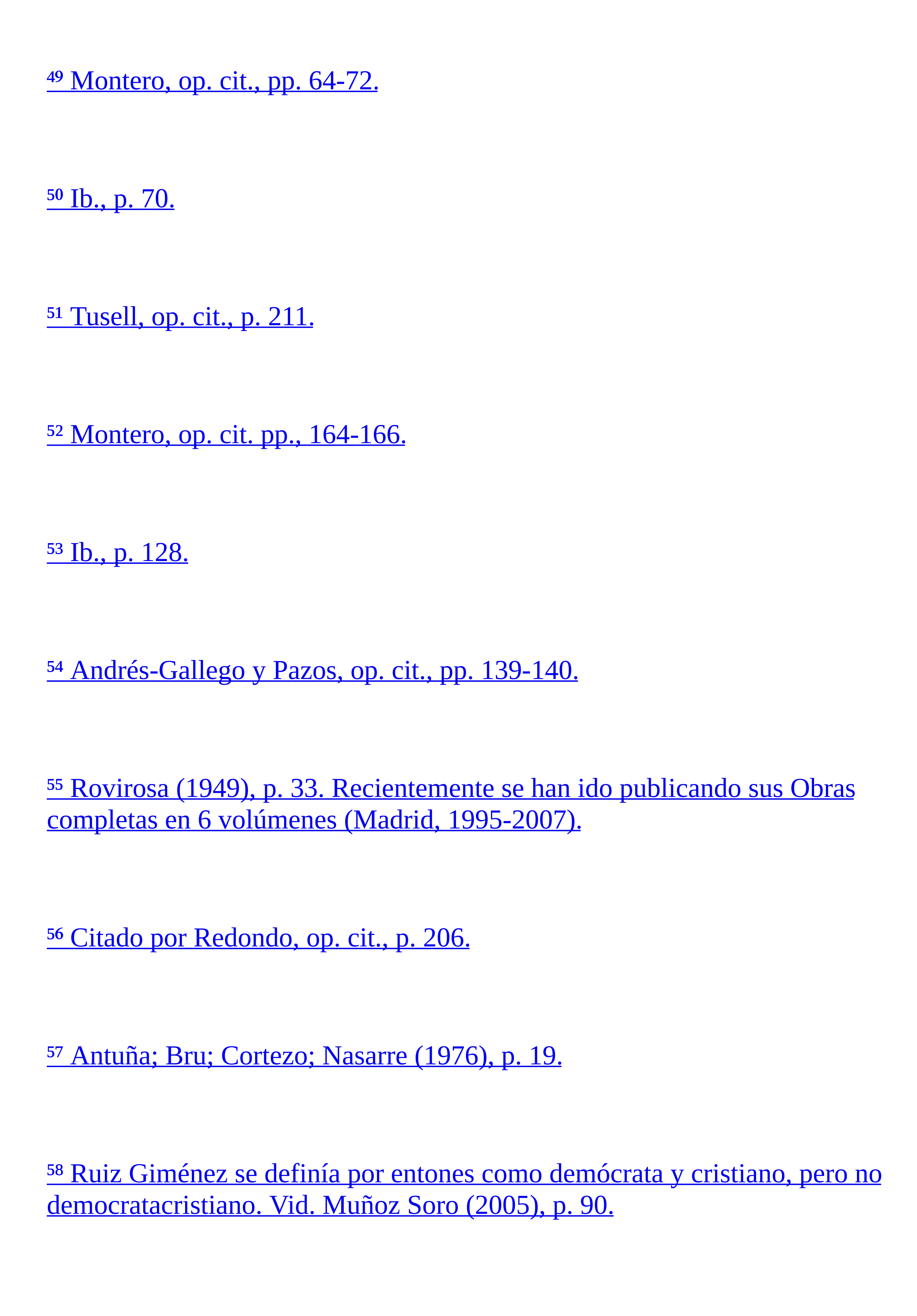
[44] Ib., p. 482.

[45] Ib., p. 304.

[46] Ib., pp. 270 y ss.

[47] Actualmente está abierto su proceso de beatificación. Sobre la HOAC, vid. López García (1995)

[48] Montero (2009), 215.



[49] Montero, op. cit., pp. 64-72.

[50] Ib., p. 70.

[51] Tusell, op. cit., p. 211.

[52] Montero, op. cit. pp., 164-166.

[53] Ib., p. 128.

[54] Andrés-Gallego y Pazos, op. cit., pp. 139-140.

[55] Rovirosa (1949), p. 33. Recientemente se han ido publicando sus Obras completas en 6 volúmenes (Madrid, 1995-2007).

[56] Citado por Redondo, op. cit., p. 206.

[57] Antuña; Bru; Cortezo; Nasarre (1976), p. 19.

[58] Ruiz Giménez se definía por entones como demócrata y cristiano, pero no democratacristiano. Vid. Muñoz Soro (2005), p. 90.

[59] Antuña..., op. cit., pp. 26-27.

[60] La historia interna de ambos partidos y sus crisis internas, en: Barba, op. cit.

[61] Massot (2003), p. 68.

[62] Muñoz Soro, op. cit., p. 67.

[63] Sus reflexiones sobre el papel del catolicismo en su vida: Pujol (2009), pp. 38 y ss.

[64] «Era uno de mis maestros», dice Pujol en sus Memorias: ib., p.128.

[65] Massot, op. cit., p. 72.

[66] La sociedad se denominaba Fomento de Actividades Culturales, Económicas y Sociales, impulsada por Luis Valls Taberner, propietario del Banco Popular y miembro del Opus Dei como Fontán y Calvo. Entre los accionistas había también destacados falangistas. Vid. Díaz y De Meer, (2010), p. 166.

[67] Las vicisitudes del cierre: Ib., p. 209.

[68] Ib., p. 182.

[69] Ib., p. 183.

[70] Jáuregui y Vega, op. cit., p. 409.

[71] Muñoz Soro, op. cit., p. 69.

[72] Montero, op. cit., pp. 203 y ss. Jáuregui y Vega, op. cit., p. 226.

[73] La historia del grupo en: Barba, op. cit., pp. 241-284.

[74] Génesis del grupo: Powell (1994), p. 292.

[75] Documento interno de Tácito. Citado por Tusell; Montero; Marín (1997), p. 257.

[76] Barba, op. cit., p. 246.

[77] Powell, op. cit., pp. 315 y ss.

[78] Barba, op. cit., p. 277.

[79] El cardenal Tarancón, presidente de la Conferencia Episcopal y hombre fuerte de la Iglesia española en estos años no apoyó nunca la configuración de un partido católico democratacristiano. Vid. F. Montero, op. cit., p. 191.

[80] Nasarre (1996), pp. 170-188. También, Montero, op. cit., pp. 191-192.

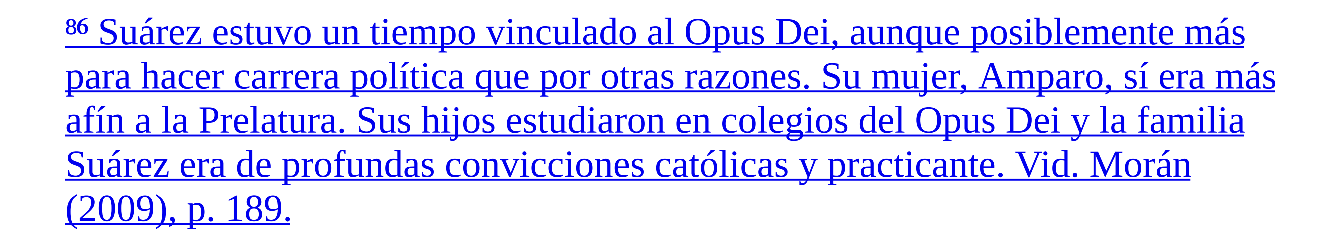
[81] Jáuregui y Vega, op. cit., p. 982.

[82] Federación de Estudios Independientes, que escondía el nombre de Federación Democrática Independiente.

[83] Con la llegada del cardenal Tarancón a la presidencia de la Conferencia Episcopal (1971) se agudizaron las tensiones entre la Iglesia y el Estado. Dos hitos fundamentales en estos desencuentros serían: la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971) o el intento de expulsar de España al obispo de Bilbao (1974). Por otro lado, Roma se negaba a negociar un nuevo concordato (que pedía insistentemente el régimen) para no dar una nueva legitimación al régimen en su fase terminal.

[84] Un ejemplo es la llamada Asamblea de Vallecas, que finalmente hubo de suspenderse. Enrique y Tarancón (1996), pp. 751-815.

[85] La comparación entre ambas transiciones la ha efectuado Álvarez Tardío (2005).


[86] Suárez estuvo un tiempo vinculado al Opus Dei, aunque posiblemente más para hacer carrera política que por otras razones. Su mujer, Amparo, sí era más afín a la Prelatura. Sus hijos estudiaron en colegios del Opus Dei y la familia Suárez era de profundas convicciones católicas y practicante. Vid. Morán (2009), p. 189.

[87] Ib., p. 312.

[88] Ib., p. 326.

[89] Prego (1996), pp. 508 y ss., sobre este gobierno.

[90] Morán, op. cit., p. 111.

[91] Atard (1983), pp. 33 y ss. Alonso Castrillo (1996), pp. 165-166.

[92] Atard, op. cit. p., 42.

[93] Alonso Castrillo, op. cit., p. 167.

[94] Ib., pp. 283-287.

[95] F. Montero, op. cit., p. 188.

[96] Herrero de Miñón (1993), p. 145, en donde explica cómo se elaboró el artículo 16.

[97] Sorprendentemente, Santiago Carrillo, secretario general de los comunistas, declaró públicamente que no se oponía a una mención expresa a la Iglesia católica en la Constitución. Carrillo ya había expresado la necesidad de pactar con los llamados «poderes fácticos», como la Iglesia. Vid. Prego, op. cit., p. 518.

[98] El Estado español tiene acuerdos de colaboración con judíos, musulmanes y protestantes. No se puede decir, por lo tanto, que la Iglesia católica goce de una situación de privilegio.

[99] En 1976 se firmaron los Acuerdos previos, pero el Partido Socialista exigió que no se firmaran hasta ser aprobada la Constitución, como así se hizo.

[100] La Dirección General se llamaba «de Asuntos Eclesiásticos». Tras la Ley de Libertad Religiosa y para que quedara claro que no había privilegios respecto a la Iglesia católica, pasó a denominarse «de Asuntos Religiosos». Actualmente existe una Dirección General «de Relaciones con las Confesiones».

[101] Alonso-Castrillo, op. cit., p. 299.

[102] Herrero de Miñón, op. cit., pp. 256-258.

[103] Sobre las vicisitudes de la elaboración de esta ley: Andrés-Gallego y Pazos,

op. cit., pp. 217-220. La ley establecía unas cláusulas «de dureza» que evitaban el divorcio por mutuo acuerdo y se requerían causas «justas y tasadas», pudiendo los jueces denegar el divorcio.

[104] Atard, op. cit., p. 231.

[105] Recientemente se ha publicado un libro que, a partir de la nutrida biblioteca particular de Leopoldo Calvo Sotelo (Calvo Sotelo, 2010), perfila las inquietudes intelectuales del presidente. Una parte importante de sus libros es de religión y Teología. «A mí me costó muchas noches de vigilia saber qué es la fe católica y también otras cosas. En gran parte mi decisión de leer viene de ahí», dice el propio Leopoldo Calvo Sotelo.

[106] Alonso-Castrillo, op. cit., p. 518.

[107] El PNV abandonó la Internacional Democratacristiana en el 2000. En su programa se define ahora como «humanista», pero no cristiano.

[108] Tezanos; Cotarelo; De Blas (1989), p. 471, muestran que un importante sector de votantes socialistas eran católicos practicantes, aunque UCD primero y el Partido Popular ahora recogen una mayoría de votantes católicos.

[109] Andrés-Gallego y Pazos, op. cit., pp. 160 y ss.

[110] Para entender el fenómeno de Cristianos por el Socialismo es importante señalar la influencia de la llamada Teología de la liberación, que se difundió por

España desde finales de los años sesenta, y el diálogo entre marxistas y cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

ALCALÁ ZAMORA, Niceto: Los defectos de la Constitución de 1931, Madrid, 1936.

ALCALÁ ZAMORA, Niceto: Obra completa. Ed. Parlamento de Andalucía, Diputación de Córdoba, Cajasur y Patronato «Niceto Alcalá-Zamora y Torres», 2000.

ÁLVAREZ, Basilio: Abriendo el surco: Manual de lucha campesina. Madrid, 1976 (primera edición La Habana, 1913).

ÁLVAREZ, B. Desde mi campo. El libro del periodista, Madrid, 1912. Reedición, Santiago, 1992.

ARBOLEYA, Maximiliano: Sobre el tradicionalismo político (Cartas de un obispo español y un personaje carlista), Madrid, 1910.

ARBOLEYA, Maximiliano: Los orígenes del movimiento social. Balmes, precursor de Ketteler, Barcelona, 1912.

ARBOLEYA, Maximiliano: La Iglesia y el siglo. Soplo de tolerancia, Madrid, 1930.

ARENAL, Concepción: El pauperismo, edición digital: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

ARGUELLES, Agustín: Examen histórico de la Reforma Constitucional que hicieron las Cortes Generales y Extraordinarias, Imprenta de Carlos Wood e hijo, Londres, 1835.

ARXIU VIDAL I BARRAQUER, Església i estat durant la segona república espanyola 1931-1936. Textos en la llengua original. Edició a cura de Miquel Batllori i Víctor Manuel Arbeloa. I. 14 d'abril-30 d'octubre de 1931. Montserrat, 1971.

AZAÑA, Manuel: La velada en Benicarló. Diálogo sobre la guerra de España, introducción de Manuel Aragón, Madrid, 2005.

AZAÑA, Manuel: Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil, introducción de Santos Juliá, Madrid, 2000.

AZCÁRATE, Gumersindo de: Minuta de un testamento, publicada y anotada por W..., Madrid, 1876.

AZCÁRATE, Gumersindo de: Minuta de un testamento, estudio preliminar de Elías Díaz, Madrid, 1967.

AZORÍN (José Martínez Ruiz): Antonio Azorín, Edición de E. Inman Fox, Madrid, 1992.

BALMES, Jaime: Pío IX, Madrid, 1847.

BERGAMÍN, José: Disparadero español: El alma en un hilo, Méjico, 1940.

BERGAMÍN, José. Detrás de la cruz, Méjico, 1941.

BERGAMÍN, José (ed.): Cruz y Raya. Antología, Madrid, 1974.

BLANCO WHITE, José María: Life of the Rev. Joseph Blanco White written by himself with portions of his correspondence (existe traducción al español por Antonio Garnica, Sevilla, 1975).

BORREGO, Andrés: Estudios Políticos. De la organización de los Partidos, Madrid, 1855.

CAMBÓ, Francesc: Meditacions. Dietari, Barcelona, 1982.

CANALEJAS, José: La política liberal en España, Madrid, 1913.

CARDÓ, Carles: Histoire Spirituelle des Espagnes. Étude historico-psychologique du peuple espagnol, París, 1946 (traducción catalana: Barcelona, 1977).

CARDÓ, Carles: El gran refús, Barcelona, 1994.

CASTELAR, Emilio: Discursos políticos y literarios de Don Emilio Castelar, Madrid, 1861.

CASTELAR, Emilio: Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia, Madrid, 1864.

CASTELAR, Emilio: La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Madrid, 1865.

CASTELAR, Emilio: La Revolución Religiosa. Obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola - Lutero - Calvino - San Ignacio, Barcelona, 1880-82.

CASTELAR, Emilio: «Autobiografía y algunos discursos inéditos», en Obras escogidas, Madrid, 1922.

Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes generales y extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813, mandada publicar de orden de las mismas, Imprenta Nacional, Madrid, 1820.

Colección de los decretos y órdenes generales de la primera legislatura de las Cortes ordinarias de 1820 y 1821 Desde 6 de julio hasta 9 de noviembre de 1820, Imprenta Nacional, Madrid, 1821.

Colección de los decretos y órdenes generales expedidos por las Cortes desde 1 de marzo hasta 30 de junio de 1822, Imprenta Nacional, Madrid, 1822.

DATO IRADIER, Eduardo: Armonía entre el capital y el trabajo: conferencia pronunciada por el Excmo. Sr. D. Eduardo Dato Iradier en la sociedad «El Sitio», en Bilbao el día 26 de marzo de 1904, Madrid, 1904.

DE CASTRO, Fernando: Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia Española: Leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Dr. D. Fernando de Castro, el día 7 de enero de 1866, Madrid, 1866.

DE CASTRO, Fernando: Memoria Testamentaria publicada por su fideicomisario y legatario Manuel Sales y Ferré, Madrid, 1874.

DE CASTRO, Fernando: Memoria Testamentaria. El problema del catolicismo liberal, edición y estudio preliminar de José Luis Abellán, Madrid, 1975.

Decretos y resoluciones de la junta provisional, regencia del reino y los expedidos por Su Magestad desde que fue libre del tiránico poder revolucionario, Madrid, 1824.

Diario de sesiones de las Cortes generales y extraordinarias, Cádiz, 18101813.

Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, diversos años.

Discusión sobre el proyecto de decreto sobre el Tribunal de la Inquisición, Cádiz, Imprenta nacional, 1815.

ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente. Confesiones, Madrid, 1996.

Exposición dirigida a S. M. el 25 de febrero de 1836 por la real junta eclesiástica encargada de preparar el arreglo del clero, Madrid, 1836.

FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS, A.: Muñoz Torrero. Apuntes biográficos, Madrid, 1864.

FRANCOS RODRÍGUEZ, José: La vida de Canalejas, Madrid, 1918.

FORT, Carlos Ramón: Concordato de 1851 comentado y seguido de un Resumen de las disposiciones adoptadas por el Gobierno de S. M. sobre materias eclesiásticas, desde la celebración de aquel convenio hasta enero de 1853, Madrid, 1853.

GARCÍA MORA, José: Consideraciones sociales y políticas sobre las antiguas instituciones: cortes y hermandades de Castilla, Madrid, 1865.

GIL ROBLES, José María: La monarquía por la que yo luché. Páginas de un diario (1941-1954), Madrid, 1976.

GIL ROBLES, José María: No fue posible la paz, edición conmemorativa, Madrid, 2006.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco: Estudios filosóficos y religiosos, Volumen 6 de las Obras completas, Madrid 1922.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel: Prólogo a «La doctrina social de la Iglesia según las encíclicas Rerum novarum y Quadragesimo anno», de G.C. Rutten O.P., Barcelona, 1935.

GONZÁLEZ VALLEJO, Pedro: Discurso canónico-legal sobre los nombramientos de los gobernadores, Madrid, 1839.

HERRERO DE MIÑÓN, Miguel: Memorias de estío, Madrid, 1993.

KRAUSE, C. y SANZ DEL RÍO, Julián: Ideal de la Humanidad para la vida, con introducción y comentarios de D. Julián Sanz del Río, segunda edición, Madrid, 1871.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: España como problema, Madrid, 1948.

LUCIA Y LUCIA, Luis: Salterio de mis horas, Valencia, 1956.

LLORENTE, Juan Antonio: Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional, París, 1820.

MARÍAS, Julián: Ortega, circunstancia y vocación, 1. Madrid, 1960.

MARÍAS, Julián: «Ortega y tres antípodas», en Obras, vol. 9, Madrid, 1982.

MARÍAS, Julián: Una vida presente. Memorias 1, Madrid, 1988.

MARITAIN, Jacques: Humanisme intégral, París, 1936 (traducción española: Humanismo integral. Problemas espirituales y temporales de la nueva cristiandad, Madrid, 1999).

MARITAIN, Jacques: El hombre y el Estado, Madrid, 2002.

MARTÍN MATEOS, Nicomedes: Veinte y seis cartas al señor Marqués de Valdegamas, en contestación a los veinte y seis capítulos de su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Valladolid, 1851.

MAURA, Antonio: Estudios jurídicos, Madrid, 1916.

MAURA, Antonio; RUIZ CASTILLO, José: Antonio Maura: treinta y cinco años de vida pública: ideas políticas, doctrinas de gobierno y campañas

parlamentarias, vol. 1, Madrid, 1918.

MAURA, Miguel: Así cayó Alfonso XIII, Barcelona, 1981.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: Historia de los heterodoxos españoles, edición digital en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: www.cervantesvirtual.com.

MENDIZÁBAL, Alfredo: Aux origines d’une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936, Pars, 1937.

MONTERO DÍAZ, Eugenio: Restablecimiento de la Unidad Religiosa en los pueblos cristianos: conferencias pronunciadas en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid durante el curso de 18961897, Madrid, 1897.

NEWMAN, J.H.: Carta al Duque de Norfolk, Madrid, 1996.

OSSORIO Y GALLARDO, Ángel: Una política de derechas, Madrid, 1921.

OSSORIO Y GALLARDO, Ángel: La guerra de España y los católicos, Buenos Aires, 1942.

OSSORIO Y GALLARDO, Ángel: Mis memorias, Buenos Aires 1946.

PARDO BAZÁN, Emilia: La cuestión palpitante, edición de José Manuel González Herrán, Barcelona, 1989.

PASTOR DÍAZ, Nicomedes: Obras políticas, edición de José Luis Prieto, prólogo de Guillermo Gortázar, Madrid 1996.

POSSE, Juan Antonio: Memorias del cura liberal Juan Antonio Posse con su discurso sobre la Constitución de 1812, edición de Richard Herr, Madrid, 1984.

PRAT DE LA RIBA, Enric: La nacionalidad catalana, Madrid, 1917.

PUJOL, Jordi: Memorias (1930-1980): historia de una convicción, Barcelona, 2008.

RIVAYA GARCÍA, Benjamín; GONZÁLEZ LÓPEZ, Etelvino; SEMPAU DÍAZ DEL RÍO, Rafael: Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista: Alfredo Mendizábal Villalba, Oviedo, 2009.

ROMANONES, Conde de: Notas de una vida, Madrid, 1999.

ROMERO OTAZO, Francisco: Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomas, Madrid, 1930.

ROVIROSA, Guillermo: Manifiesto Comunitarista, Madrid, 1949.

SANZ DEL RÍO, Julián: Sistema de la Filosofía. Metafísica, 1a parte: Análisis de K. Ch. F. Krause, expuesto por... Madrid, 1860.

SANZ DEL RÍO, Julián: Análisis del pensamiento racional, Madrid, 1877.

SEMPRÚN GURREA, José María: República, Libertad, Estatismo, Madrid, 1931.

SEMPRÚN GURREA, José María: «La Ley de confesiones y congregaciones religiosas», en Cruz y Raya 3 (1933), pp. 117-134.

SEMPRÚN GURREA, José María: España en la encrucijada, Nueva York, 1956.

SILVELA, Francisco: Artículos, Discursos, Conferencias y Cartas. Notas de Félix de Llanos y Torriglia, 2 vols., Madrid, 1922-1923.

SOTO, Domingo de: De Iustitia et Iure, 5 vols., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

SUÁREZ, Francisco: Tractatus de legibus, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971, con estudio preliminar de L. Pereña.

TAPIA, Tomás: La religión en la conciencia y en la vida, Madrid, 1869.

TEJADO, Gabino: El catolicismo liberal, Madrid, 1875.

UNAMUNO, Miguel de: Obras Completas, Madrid, 1967.

UNAMUNO, Miguel de: Mi religión y otros ensayos, Madrid, 1964.

VALERA, Juan: Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días, t. 1, Madrid, 1864.

VALERA, Juan: Correspondencia, Barcelona, 2007.

VALERA, Juan: Correspondencia de Juan Valera. Edición de C. Coster, Madrid, 1956.

VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo, Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes, Madrid, 1940.

Otras obras consultadas

AA. VV.: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética de la conquista de América, CSIC, Madrid, 1984.

AA. VV.: «La época de la Ilustración: el Estado y la cultura», t. XXXI de la Historia de España Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1987.

AA. VV.: «La época del Romanticismo (1808-1874)», t. XXXV de la Historia de España Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1989.

AA. VV.: Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXè siècle, Université de Provence, 1989².

AA. VV: Homenaje a José Luis Comellas, Sevilla, 2000.

ABELLÁN, J.L.: Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (1875-1936), vol. 1. Madrid, 1989.

ABELLÁN, J.L.: Historia critica del pensamiento español:(1914-1939). La crisis contemporánea. De la gran guerra a la guerra civil española, Madrid, 1991.

ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA: Encíclicas y documentos pontificios, traducción e índices por Mons. Pascual Galindo, Madrid, 1955.

ADAME DE HEU, Wladimiro: Sobre los orígenes del liberalismo histórico consolidado en España (1835-1840), Sevilla, 1997.

ALGUERÓ CUERVO, José: «Antonio José Ruiz de Padrón: sacerdote, diputado, ilustrado, y liberal», en Espacio, Tiempo y Forma, Serie

Contemporánea 3 (1990), pp. 51-64.

ALMENAR, Salvador; PESET, Mariano; ROBLEDO, Ricardo (eds.): Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía, Salamanca, 2003.

ALONSO CASTRILLO, Silvia: La apuesta del centro. Historia de la UCD, Madrid, 1996.

ALZAGA, Óscar: La primera democracia cristiana en España, Barcelona, 1973.

ALVAREZ JUNCO, J.: Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX, Madrid, 2001.

ÁLVAREZ BOLADO, A.: Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos, Bilbao, 1999.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea, Madrid, 1996.

ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel: Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española, Madrid, 2002.

ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel: El camino a la democracia en España. 1931 y 1978, Madrid, 2005.

ALZAGA VILLAAMIL, Óscar: La primera democracia cristiana en España, Barcelona, 1973.

AMORÓS, Andrés: La obra literaria de Juan Valera, la «música de la vida», Madrid, 2005.

ANDRÉS-GALLEGO, J.: La política religiosa en España, 1889-1913, Madrid, 1975.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (coord.): «Revolución y Restauración, 18681931», en Historia General de España y América, t. XVI, 2 vols, Madrid, 1981-1982.

ANDRÉS-GALLEGO, J.: «Entre la religión y la política», en Historia General de España y América, vol. XIX-1, Madrid, 1992.

ANDRÉS-GALLEGO, J: Pensamiento y acción social de la Iglesia en España, Madrid, 1984.

ANDRÉS-GALLEGO, J: ¿Fascismo o Estado católico? Política, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941, Madrid, 1997.

ANDRÉS-GALLEGO, José; PAZOS, Antón: La Iglesia en la España contemporánea/1.1800-1936, Madrid, 1999.

ANDRÉS-GALLEGO; José; PAZOS, Antón: La Iglesia en la España contemporánea/2.1936-1999, Madrid, 1999².

ANTÓN J., y CAMINAL M.: Pensamiento político en la España contemporánea, Barcelona, 1992.

ANTUÑA, Joaquín; BRU, Carlos; CORTEZO, Jaime; NASARRE, Eugenio: Izquierda Democrática, Madrid, 1976.

APPOLIS, Émile: Les jansenistes espagnoles, Bourdeaux, 1966.

ARANGUREN, José Luis López: Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, 1952.

ARBELOA, Víctor Manuel: La semana trágica de la Iglesia española (8-14 de octubre, 1931), Madrid, 2006.

ARBELOA, Víctor Manuel: La Iglesia que buscó la concordia, Madrid, 2008.

ARBEROLA, Víctor Manuel: Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción, Madrid, 2009.

ARNABAT MATA, Ramón: Revolució i contrarevolució a Catalunya durant el trienni liberal (1820-1823), tesis doctoral inédita, Barcelona, 1999.

ATARD, Emilio: Vida y muerte de UCD, Barcelona, 1983.

AUBERT, R. (coord.): Nueva Historia de la Iglesia, t. V, Madrid, 1977.

AUBERT, R. (coord.): Religión y sociedad en España: (siglos XIX y XX): seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995), Madrid, 2002.

AZCÁRATE, Pablo: Gumersindo de Azcárate, estudio biográfico documental: semblanza, epistolario, escritos, Madrid, 1969.

BARBA PRIETO, Donato: La oposición durante el franquismo. La democracia cristiana, Madrid, 2001.

BARÓ PAZOS, Juan: La codificación del derecho civil en España, 18081889, Santander, 1993.

BARRADO BARQUILLA, José; GALINDO GARCÍA, Ángel (coords.): León XIII y su tiempo, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

BARRIENTOS GARCÍA, J.: Un siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629), Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, Universidad de Salamanca, 1985.

BARRIENTOS GARCÍA, J.: «Los Tratados «De legibus» y «De iustitia et iure» en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII», en Revista de Estudios 47 (2002).

BATLLORI, M.: «Las relaciones culturales hispano-francesas, en el siglo XVIII», en Cuadernos de Historia 1 (1967).

BATLLORI, M.: Catalunya a l'època moderna. Recerques d'Historia Cultural i Religiosa, Barcelona, 1971.

BELDA PLANS, J.: La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, Madrid, 2000.

BELTRÁN, Lucas: «El padre Juan de Mariana», en La Ilustración liberal 11, (2002).

BENAVIDES, Domingo: El fracaso social del catolicismo español: Arboleya-Martínez, 1870-1951, Barcelona, 1973.

BENAVIDES, Domingo: Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931, Madrid, 1978.

BENET, Josep: Maragall i la Setmana Tràgica, Barcelona, 1963.

BERAMENDI, Justo (ed.): Identidades y memoria imaginada, Valencia, 2008.

BEUCHOT, Mauricio, e ÍÑIGUEZ, Jorge: El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía, Méjico, 1990.

BLANCO, Alda; THOMSON, Guy, Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX, Valencia, 2008.

BONET I BALTÀ, J.: L'Església catalana, de la Ilu·lustració a la Renaixença, Barcelona, 1984.

BOTTI, Alfonso: La Espagna e la crisis modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento, Brescia, 1983.

BOTTI, Alfonso: Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (18811975), Madrid, 1992.

BULEIGH Michael: Poder Terrenal. Religión y Política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial, Madrid, 2005.

CACHO VIU, Vicente: La Institución Libre de Enseñanza. 1. Orígenes y etapa universitaria, Madrid, 1962.

CACHO VIU, Vicente: El nacionalismo catalán como factor de modernización, Barcelona, 1998.

CACHO VIU, Vicente: Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset, Madrid, 2000.

CALVO POYATO, José, y MARTÍ VALLVERDÚ, Pep: Antonio Maura, Barcelona, 2003.

CALLAHAN. W.J.: Iglesia, poder y sociedad en España 1750-1874, Madrid, 1989.

CALLAHAN, Willian J.: La Iglesia Católica en España (1875-2002), Barcelona, 2002.

CALVO SOTELO, Pedro: Leopoldo Calvo Sotelo, un retrato intelectual, Madrid, 2010.

CÁNOVAS SÁNCHEZ, F., y JOVER ZAMORA J.M.: El Partido Moderado, Madrid, 1982.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: Correspondencia diplomática del Nuncio Tiberi. 1827-1834, Pamplona, 1976.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: Iglesia y revolución en España. (1868-1874), Pamplona, 1979[1].

CÁRCEL ORTÍ, V.(dir): Historia de la Iglesia en España, La Iglesia en la España

contemporánea (1808-1975), Madrid, 1979².

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: Correspondencia diplomática del Nuncio Amat. 1833-1840, Pamplona, 1982.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España, Pamplona, 1988.

CARR, Raymond: España, 1808-1975, Barcelona, 1982.

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: «Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo», en La Ilustración Liberal 12 (2002).

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: «Dos nociones históricas de la libertad», en La Ilustración liberal 21-22 (2004).

CASANOVA AGUILAR, Isabel: Aproximación a la Constitución non nata de 1856, Murcia, 1985.

CASTELLS, José Manuel: Las asociaciones religiosas en la España contemporánea, 1767-1965: un estudio juridico-administrativo, Madrid,

1973.

CEPEDA ADÁN, J.: Sagasta, el político de las horas difíciles, Madrid, 1995.

CERCÓS RAICHS, Raquel: «Las influencias krausistas en el pensamiento de Concepción Arenal y Victoria Kent: la lucha por la reforma de las prisiones femeninas», en XV Coloquio de Historia de la Educación, Pamplona, 2009.

CIPLIJAUSKAITÉ, Biruté, y MAURER, C. (eds.): La voluntad de humanismo. Homenaje a Juan Marichal, Barcelona, 1990.

CLEMENTE, Josep Carles, y POLO, Juan Francisco: La prensa humanitaria en la España contemporánea, Madrid, 2003.

COLOMER, Agustí, y MONZÓN, August (eds.): Emmanuel Mounier i la tradició personalista, Valencia, 2001.

COMELLAS. J.L.: Los moderados en el poder, 1844-1854. Madrid, 1970.

COMELLAS, J.L.: Cánovas del Castillo, Madrid, 1997.

COMES IGLESIAS, Vicente: El filo de la navaja. Biografía política de Luis Licia Lucia, Madrid, 2003.

CORONA BARATECH, C., y ARMILLAS VICENTE, J.A. (dirs.) «La España de las Reformas», en Historia General de España y América, t. X-2, Madrid, 1984.

CORTS i BLAY, R.: «El jansenisme en el pensament de Felix Amat (17501824), arquebisbe de Palmira», en Revista Catalana de Teologia XVII-1 (1991), pp. 169-186.

CORTS i BLAY, R.: La Setmana Tràgica de 1901. L'Arxiu Secret Vaticà, Barcelona, 2009.

CUENCA TORIBIO, J.M.: La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, 1971.

CUENCA TORIBIO, J.M.: Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporánea: La jerarquía eclesiástica (1789-1965), Córdoba, 1976.

CUENCA TORIBIO, J.M.: Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España, Madrid, 1978.

CUENCA TORIBIO, J.M.: Iglesia y burguesía en la España liberal, Madrid, 1979.

CUENCA TORIBIO, J.M.: Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea: (1833-1985), Madrid, 1985.

CUENCA TORIBIO, J.M.: Catolicismo social y político en la España contemporánea (1870-2000), Madrid, 2003.

CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana (ed.): Miguel de Unamuno, estudios sobre su obra, 2 vols. Salamanca, 2005.

DE CASTRO, Concepción: Andrés Borrego: romanticismo, periodismo y política, Madrid, 1975.

DE DIEGO, EMILIO: España, el infierno de Napoleón, Madrid, 2008.

DE TAPIA, Enrique: Francisco Silvela, gobernante austero, Madrid, 1968.

DE VICENTE ALGUERÓ, F.: Viva la Pepa. Los frutos del liberalismo español en el siglo XIX, Madrid, 2010.

DEL VALLE, Ángela: Aportación bio-bibliográfica a la Historia de la Ciencia, Madrid, 1998.

DE LA CUEVA MERINO, Julio, y LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis: Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición, Cuenca, 2005.

DE LA CALLE VELASCO, Dolores: La Comisión de Reformas Sociales, 1883-1903: política social y conflicto de intereses en la España de la restauración, Madrid, 1989.

DE LA CALLE VELASCO, Dolores, y REDERO SANROMÁN, Manuel (eds.): Movimientos sociales en la España del siglo XX, Salamanca, 2008.

DE PUELLES BENÍTEZ, M.: «Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908», en Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos, Madrid, 2001.

DÍAZ, Onésimo, y DE MEER, Fernando: Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1956-1988), Madrid, 2010.

Dictionnaire de Théologie Catholique, 16 vols. París, 1899-1950.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, ed. H.M. Baudrillart y R. Aubert, 22 facs. París, 1912 y ss.

Diccionario de Historia Eclesiástica de España, dirs.: Aldea Vaquero, Quintín; Marin Martinez, Tomás; Vives Gatell, Tomás, CSIC, Madrid, 1972-1987.

Diccionario Biográfico del Trienio Liberal, Madrid, 1991.

DUFOUR, Gérard: Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l'étude de libéralisme chrétien en France et en Espagne au debut du XIXe siècle, Genève, 1982.

DUFOUR, Gerard: Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, D. Vicente Román Gómez, D. Ramón José de Arce), Université de Provence (Aix-en-Provence), 1987.

DUFOUR, Gerard: «Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente», en Cuadernos de Historia Contemporánea 10 (1988).

DUFOUR, Gerard: «¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?», en Cuadernos de Ilustración y Romanticismo 13 (2005), pp. 93-107.

DUNN, James D.G.: El cristianismo en sus comienzos. I. Jesús recordado, Estella, 2009.

EGIDO, Teófanes (coord.): Los jesuitas en España y en el mundo hispánico, Madrid, 2007.

EIRAS ROEL, A.: El partido demócrata español, Madrid, 1961.

ESPÍN, Diego: «La Constitución de 1869 y la legislación civil española hasta 1874» en Revista de Estudios Políticos 163 (1969).

ESPUNY TOMÁS, M.J.: «Eduardo Dato y la legislación obrera», en Historia Social 43 (2002).

FEAL, Carlos: «Religión y feminismo en la obra de Emilia Pardo Bazán», en

Homenaje a Juan José López Morillas, Madrid, 1982.

FÉLIX BALLESTA, M.a Ángeles: Relaciones Iglesia-Estado en la España de 1919 a 1923 según el Archivo Secreto Vaticano, Madrid, 2005.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, M.: Cánovas, su vida y su política, Madrid, 1972.

FERRER BENIMELI, José Antonio: Jefes de gobierno Masones. España 1868-1936, Madrid, 2007.

FERNÁNDEZ PARDO, Francisco: Juan Antonio Llorente, español «maldito», Logroño, 2001.

FERRARY, Álvaro: El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos, Pamplona, 1993.

FONTANA, Josep: La época del liberalismo, Madrid, 2007.

FONTANA, Josep, y VILLARES, Ramón (dirs.): Restauración y Dictadura, Madrid, 2009.

FORNEAS, María Celia: «Andrés Borrego, pionero del periodismo parlamentario», en Estudios sobre el mensaje periodístico 5 (1999).

FORNER, Salvador: Canalejas y el partido liberal democrático (19001910), Madrid, 1993.

FORNER MUÑOZ, S.: Canalejas y la cuestión religiosa en España (1899-1912), en Estudios en Homenaje al profesor Martínez Valls, vol. I, Murcia, 2000.

FRADERA, José María: Cultura nacional en una sociedad dividida: Cataluña 1838-1868, Barcelona, 1992.

FUENTES QUINTANA, E. (dir.): Economía y economistas españoles. II De los orígenes al mercantilismo, Barcelona, 1999.

FUNDACIÓN ALBÉNIZ: Vicente Cacho Viu en la tradición liberal española, Madrid, 2004.

GUTIÉRREZ GARCÍA-BRAZALES, Manuel: «Una década liberal para la sede toledana (1833-1843). El ‘intruso’ González Vallejo», en Anales toledanos 39 (2003), pp. 225-281.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: La construcción de las historias de España, Madrid, 2004.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando: España 1900. De 1898 a 1923, Madrid, 1995.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando: Los perdedores de la Historia de España, Barcelona, 2006.

GARCÍA LEÓN, J.M.: En torno a las Cortes de Cádiz, Cádiz, 2007.

GARCÍA PÉREZ, J.: Diego Muñoz Torrero: ilustración, religiosidad y liberalismo, Mérida 1989.

GARCÍA VENERO, Maximiliano: Eduardo Dato, vida y sacrificio de un gobernante conservador, Vitoria, 1969.

GIBELLINI, Rosino: La Teología en el siglo XX, Santander, 1993.

GIRÓ, Jordi: El pensament polític de Carles Cardó i Jacques Maritain, Barcelona, 1995.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro: Historia de las derechas españolas, Madrid, 2000.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, María Jesús: El universo conservador de Antonio Maura. Biografía y proyecto de España, Madrid, 1997.

GONZÁLEZ RUIZ, José María: La teología de Antonio Machado, Santander 1989.

GORTÁZAR, Guillermo (coord.): Nación y Estado en la España liberal, Madrid, 1994.

GÓMEZ CAMACHO, F., y ROBLEDO, R. (eds.): El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca, Salamanca, 1998.

GÓMEZ MOLLEDA, M. Dolores: Los reformadores de la España contemporánea, Madrid, 1966.

GÓMEZ RIVAS, L.: «Marjorie Grice-Hutchinson y los orígenes del liberalismo en España», en La Ilustración liberal 11 (2002).

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días, Madrid, 2000.

GONZÁLEZ LÓPEZ, Etelvino: Yo, José Gafo, sacerdote y diputado, Salamanca, 2010.

GRICE-HUTCHINSON, M.: El pensamiento económico en España (1177-1740), Barcelona, 1982.

GRICE-HUTCHINSON, M.: «El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo», en Revista de Historia Económica extra 2 (1989).

GRICE-HUTCHINSON, M.: La Escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española, estudio introductorio de Luis Perdices de Blas y John Reeder, Salamanca, 2005.

GUILLÉN, Nicolás: En la guerra de España, Madrid, 1988.

HAYEK, F.: Derecho, legislación y libertad, 3 vols. Madrid, 1978-1982.

HENNESEY, James, S.J.: American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States, Nueva York, 1981.

HERR, Richard: España y la Revolución del siglo XVIII, Madrid, 1964.

HERR, Richard: La Hacienda Real y los cambios rurales en la España de finales del Antiguo Régimen, Madrid, 1991.

HERNÁNDEZ MARTÍN, R.: Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista, Madrid, 1995.

HIGUERUELA DEL PINO, Leandro: «La Iglesia y las Cortes de Cádiz», en Cuadernos de Historia Contemporánea 24 (2002), pp. 6180.

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN SOBRE LIBERALISMO, KRAUSISMO Y MASONERÍA: Visión panorámica de la obra filosófica de Krause y de su influjo Madrid, 2000.

JACKSON, G., y otros: Octubre 1934, Madrid, 1985.

JARDÍ, Enric: Cambó, perfil biogràfic, Barcelona, 1995.

JÁUREGUI, Fernando, y VEGA, Pedro: Crónica del antifranquismo: 1939-1975: todos los que lucharon por devolver la democracia a España, Barcelona, 2007.

JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio: La implantación del krausopositivismo en España, Madrid, 1986.

JIMÉNEZ LANDI, Antonio: La Institución Libre de Enseñanza, vol. 1: Los orígenes de la Institución, Madrid, 1996.

JEDIN, H.: Manual de Historia de la Iglesia, vol. VII: La Iglesia entre la Revolución y la Restauración, Barcelona, 1978[1].

JEDIN, H. : Manual de Historia de la Iglesia, vol. VIII: La Iglesia entre la adaptación y la resistencia, Barcelona, 1978[2].

JOVER ZAMORA, J.M.: Realidad y mito de la Primera República Madrid, 1991.

JOVER ZAMORA, J.M.; GÓMEZ FERRER, G.; FUSI, J.P.: España. Sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX), Madrid, 2001.

JULIÁ, Santos: Historia de las dos Españas, Madrid, 2004.

JURETSCHKE, Hans: Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista, Madrid, 1951.

KER, Iam: John Henry Newman. Una biografía, Madrid, 2010.

LA PARRA GÓMEZ, Emilio: El primer liberalismo español y la Iglesia, Alicante, 1985.

LA PARRA GÓMEZ, Emilio, «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXe siècle: colloque international, 12-13-14 de noviembre de

1987, Aix-en Provence, Université de Provence (1989), pp. 323-342.

LA PARRA GÓMEZ, Emilio, y SUÁREZ CORTINA, Manuel: El anticlericalismo español contemporáneo, Madrid, 1998.

LABOA Juan María: «La libertad religiosa en la historia constitucional española», en Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 30, (1982).

LABOA Juan María: Iglesia e intolerancias: la guerra civil, Madrid, 1987.

LABOA Juan María: La Iglesia en el siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución, Madrid, 1994.

LABOA Juan María, Historia de la Iglesia: Edad Contemporánea. Col. Sapientia Fidei vol. IV, Madrid, 2002.

LABOA Juan María: «Leon XIII y la vida política europea» en Anuario de Historia de la Iglesia 12, (2003[1]), pp. 43-45.

LABOA Juan María: «Liberalismo y secularización en la Iglesia del s. XIX», en Carthaginensia: Revista de estudios e investigación 19 (2003[2]), pp. 21-38.

LACALZADA DE MATEO, M.J.: Concepción Arenal. El enigma de la libertad, Santander, 2006.

LINZ, Juan José: Informe sociológico sobre el cambio político en España, 1975-1981: IV informe FOESSA, vol. 1, Madrid, 1981.

LONGARES ALONSO, Jesús: La ideología religiosa del liberalismo español (1808-1843), Córdoba, 1979.

LÓPEZ GARCÍA, Basilia. Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981, Madrid, 1995.

LÓPEZ MORILLAS, Juan José: Hacia el 98, Madrid, 1972.

LÓPEZ MORILLAS, Juan José: El krausismo español: perfil de una aventura intelectual, Méjico, 1980.

LLORCA, Carmen: Castelar, precursor de la democracia cristiana, Alicante, 1999.

MARAVALL, J.A.: «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en Homenaje a Aranguren, Madrid, 1972.

MARCO, J.M. (coord.): Genealogía del liberalismo español, Madrid. 1998.

MARCO, J.M.: Francisco Giner de los Ríos. Pedagogía y poder, Madrid,

2002.

MARCOS OTERUELO, Alfredo: El pensamiento de Gumersindo de Azcárate, León, 1985.

MARICHAL, Juan: «From Pistoia to Cádiz: a generation’s itinerary, 1768-1812», en The Ibero-American Enlightenment, (1971), pp. 97110.

MARTÍ GILABERT, Francisco: Política religiosa de la Restauración (1875-1931), Madrid, 1991.

MARTÍ GILABERT, Francisco: La Primera República española, Madrid, 2007.

MARTÍN BUEZAS, Fernando: La teología de Sanz del Río y del krausismo español, Madrid, 1977.

MARTÍN DE SANTAOLLA, Martín: La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953, Paracuellos de Jarama, 2005.

MARTÍN PUERTA, Antonio: Ortega y Unamuno en la España de Franco: el debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta, Madrid, 2009.

MARTINA, Giacomo: Pío IX: I, 1846-1850; II, 1851-1866; III: 18671878, Roma, 1974-1990.

MASSOT I MUNTANER, Josep: Església i societat a la Catalunya contemporania, Barcelona, 2003.

MAYEUR, J.M.; PIETRI, Ch. et L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M.: Histoire del

christianisme. XI, Liberalisme, industrialisation, expansion (1830-1914), Desclée, Bilbao, 1995.

MAYEUR, J.M.; PIETRI, Ch. Et L.; VAUCHEZ,A.; VENARD,M.: Histoire du christianisme des origines à nos jours. IX, L'âge de raison, 1620/30-1750, Desclée, Bilbao, 1997.

MEER, Fernando de: La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española, Pamplona, 1975.

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel: La generación de 1914.Una aventura intelectual, Madrid, 2006.

MENÉNDEZ UREÑA, Enrique: «El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su Ideal de la Humanidad», en Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica 173 (1988).

MENÉNDEZ UREÑA, ENRIQUE: Krause, educador de la humanidad. Una biografía, Madrid, 1991.

MESTRE SANCHÍS, Antonio (dir.): La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, Madrid, 1979.

MONLEÓN, José B.: Estudio preliminar. Pepita Jiménez, Madrid, 1998.

MONTERO, Feliciano: «El primer catolicismo social v la Rerum Novarum», en España (1889-1902), Madrid, 1983.

MONTERO, Feliciano: La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). Madrid, 2009.

MONTERO, José Ramón: La CEDA. El catolicismo social y político en la II República, 2 vols., Madrid, 1977.

MONTERO, Julio (ed.): Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978, Barcelona, 1998.

MORÁN, Gregorio: Adolfo Suárez, ambición y destino, Barcelona, 2009.

MORAN ORTI, Manuel: «Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz», en Hispania sacra 86, (1990) pp 485-492.

MORÁN ORTÍ, Manuel: Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz, Madrid, 1994.

MORENO LUZÓN, JAVIER (ed.): Progresistas, Madrid, 2006.

MORENO LUZÓN, JAVIER: Alfonso XIII, Madrid, 2004.

MORILLAS BRANDY, José Antonio: Luis López-Dóriga: el Deán republicano de Granada, Granada, 2002.

MUÑOZ SEMPERE, Daniel: La Inquisición española como tema literario: política, historia y ficción en la crisis del Antiguo Régimen, 2008.

MUÑOZ SORO, Javier: Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo, Madrid, 2005.

MURATORE, Umberto : Antonio Rosmini. Vida y pensamiento, Madrid, 1998.

NASARRE, Eugenio: «La recepción de la enseñanza de Pablo VI», en Pablo VI y España: Giornate di studio: Madrid, 20-21 maggio 1994, Brescia, 1996.

NEGRO, Dalmacio: El liberalismo en España. Una antología, Madrid,

1988.

O'DONOVAN, Louis: «John Carroll» en The Catholic Encyclopedia. Vol. 3. Nueva York, 1908.

OLLERO VALDÉS, José Luis: Sagasta: de conspirador a gobernante, Madrid, 2006.

ORDOVÁS, José Manuel: MONTERO Mercedes: Historia de la Asociación Católica de Propagandistas, 2 vols., Pamplona, 1993.

ORRINGER, Nelson R.: Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida», Madrid, 1985.

PABÓN, Jesús: Narváez y su época, Madrid, 1983.

PABÓN, Jesús: Cambó, Barcelona, 1999.

PALACIO MORENA, Juan Ignacio: La reforma social en España: en el centenario del Instituto de Reformas Sociales, Consejo Económico y Social de España, Madrid, 2004.

PAREDES ALONSO, J.: La España liberal del siglo XIX, Toledo, 1989.

PAREDES ALONSO, J.: Pascual Madoz 1805-1870. Libertad y progreso en la monarquía isabelina, Pamplona, 1991.

PAZOS, Antón M. (coord.): Un siglo de catolicismo social en Europa, Pamplona, 1993.

PAYNE, Stanley G.: El catolicismo español, Barcelona, 2006.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo: La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico, Madrid, 2009.

PENDÁS, Benigno: Antonio Maura en el centenario del «Gobierno Largo», Madrid, 2009.

PÉREZ ALHAMA, J.: La Iglesia y el Estado español. Centrado preferentemente en el Concordato de 1851, Madrid, 1967.

PELÁEZ ALBENDEA, M.J.: «Juristas democristianos, conservadores y republicanos de centroizquierda en 1931 ante la Comisión Jurídica Asesora durante la Presidencia de Ángel Ossorio y Gallardo», en Contribuciones a las Ciencias Sociales, (2010), www.eumed.net/rev/cccss/07/mjpa.htm.

PÉREZ GUTIÉRREZ, Francisco: Renan en España, Madrid, 1988.

PETSCHEN, Santiago: Iglesia-Estado, un cambio político: las constituyentes de 1869, Madrid, 1975.

PREGO, Victoria: Así se hizo la Transición, Barcelona, 1996.

PUY MUÑOZ, F. (coord.): Los derechos en el constitucionalismo histórico español, Santiago de Compostela, 2002.

PIQUERAS, José Antonio: La revolución democrática, 1868-1874, Madrid, 1992.

PORTERO SÁNCHEZ, L.: «Matrimonio civil en España», en Razón y Fe 911 (1973).

POULAT, Émile: La crisis modernista: historia, dogma y crítica, Madrid,

1974.

POWELL, Charles: «La derecha reformista ante la crisis del régimen y la transición a la democracia. El caso Tácito», en Artola, Miguel; Gortázar, Guillermo (eds.), Nación y estado en la España liberal, Madrid, 1994.

PRIETO, Fernando: Manual de Historia de las Ideas Políticas, Madrid, 1996.

RAGUER, Hilari: La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps, Montserrat, 1976.

RAGUER, Hilari: «Nadando contra corriente. Cristianos por la República», en Iglesia Viva 241 (2010).

REDONDO, Gonzalo: La Iglesia en el mundo contemporáneo, 2 vols., Pamplona, 1979.

REDONDO, Gonzalo: Historia de la Iglesia en España (1931-1936), 2 vol., Madrid, 1993.

REDONDO, Gonzalo: Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975) Tomo I. La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947), Pamplona, 1999.

REDONDO, Gonzalo: Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975). Tomo II/1. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956), Pamplona, 2005.

REDONDO, Gonzalo: Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975). Tomo II/2. Los intentos de las minorías de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956), Pamplona, 2009.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: Política religiosa de los liberales en el siglo XIX, CSIC, Madrid, 1973.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: La exclaustración, Madrid, 1976.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: El anticlericalismo español en sus documentos, Barcelona, 1999.

ROBLEDO, Ricardo; CASTELL, Irene; ROMEO, María Cruz (eds.): Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía, Salamanca, 2003.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo, y GÓMEZ CAMACHO, Francisco: El pensamiento económico en la escuela de Salamanca, Salamanca, 1998.

ROBLES MUÑOZ, C.: Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración, Madrid, 1988.

RODRÍGUEZ, José Carlos: «Lord Acton», en La Ilustración Liberal 34 (2007-2008).

RODRÍGUEZ ALONSO, M.: Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874), Barcelona 2001.

RODRÍGUEZ DE LECEA, María Teresa: «Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la religión», en Jornadas de Homenaje a Giner de los Ríos, Jaén, 1999.

RODRÍGUEZ DE LECEA, María Teresa: «El pensamiento religioso en el 98: el krausismo», en Revista de Ciencia de las Religiones 3 (1998).

RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, C.: «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión», en Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H.ª Moderna 12 (1999), pp. 355-371.

RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, C.: Don Luis de Borbón, el cardenal de los liberales (1777-1823), Toledo, 2002.

ROMERO SAMPER, Milagrosa: La oposición durante el franquismo. El exilio republicano, Madrid, 2005.

ROSENBLATT, Nancy A.: «The Spanish Moderados and the Church, 1834-1835», en The Catholic Historical Review 57, (1971).

ROTHBARD, Murray N.: Historia del pensamiento económico. Vol. I: El pensamiento económico hasta Adam Smith, Madrid 1999.

RUBIO LLORENTE, Francisco: «Diego Muñoz Torrero un liberal trágico», en Claves de razón práctica 185, (2008).

RUEDA, Germán: «La desamortización de Mendizábal y Espartero», en Información Comercial Española 623, (1985).

RUIDÍAZ GARCÍA, Carmen: «Notas sobre Concepción Arenal», en REDUR 6, (2008).

RUIZ SÁNCHEZ, José Leonardo: Prensa y propaganda católica (18321965), Sevilla, 2002.

SANTOVEÑA SETIÉN, Antonio: Marcelino Menéndez Pelayo, revisión crítico-biográfica de un pensador católico, Santander 1994.

SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio: Miguel de Unamuno, Madrid, 1974.

SÁNCHEZ DE LA CALLE, José Antonio: «Breve semblanza del sacerdote liberal José García Mora», en Alcántara 67, (2007).

SARRAILH, J.: La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII, México, 1985.

SCHATZ, Klaus: El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días, Santander, 1996.

SCHWARTZ GIRÓN, Pedro: «El legado de la Escuela de Economía de Salamanca: una estimación actual», en Estudios de historia y de pensamiento económico: homenaje al profesor Francisco Bustelo García del Real, Madrid, 2004.

SECO, Carlos: Perfil político y humano de un estadista de la Restauración: Eduardo Dato a través de su archivo, Madrid, 1978.

SECO, Carlos: La cuestión social en la Iglesia española contemporánea, El Escorial, 1981.

SECO, Carlos: Historia del conservadurismo español, Madrid, 2000.

SECO, Carlos: La España de Alfonso XIII. El Estado. La Política. Los

movimientos sociales, Madrid, 2002.

SOLÍS, RAMÓN: El Cádiz de las Cortes, Madrid, 1969.

SUÁREZ, Luis. Franco. Crónica de un tiempo. Victoria frente al bloqueo (1945-1953), Madrid, 2001.

SUÁREZ, Luis: Franco. Crónica de un tiempo. Proyectos para una doble estabilización, Madrid, 2002.

SUÁREZ CORTINA, Manuel: El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII, Madrid, 1986.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, (ed.): La Restauración entre el liberalismo y la democracia, Madrid 1997.

SUÁREZ CORTINA, Manuel: Las máscaras de la libertad, Madrid,

2003.

SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal, Santander, 2006.

SUBIRATS, Eduardo (ed.): José María Blanco White, crítica y exilio, Rubí, Barcelona, 2005.

TERUEL GREGORIO DE TEJADA, Manuel: Obispos liberales: la utopía de un proyecto, 1820-1823, Lérida, 1996.

TEZANOS, José Félix; COTARELO, Ramón; DE BLAS GUERRERO, Andrés: La Transición democrática española, Madrid, 1989.

TEZANOS GANDARILLAS, Marisa: «Basilio Álvarez: 'Una sotana casi rebelde'», en Espacio, Tiempo y Forma, Serie V H.ª Contemporánea 10 (1997), pp. 151-177.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: El marco político de la desamortización en España, Madrid, 1971.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: Martínez Marina, historiador del Derecho, Discurso de ingreso en la R. A. de la Historia, Madrid, 1990.

TORT MITJANS, F.: El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781) Contribución a la Historia de la Teología Pastoral tarraconense en el siglo XVIII, Barcelona, 1978.

TRAPIELLO, Andrés: Las armas y las letras. Literatura y Guerra Civil (1936-1939), Barcelona, 2010.

TUSELL, Javier: Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957, Madrid, 1984.

TUSELL, Javier, y AVILÉS, Juan: La derecha española contemporánea. Sus orígenes. El maurismo, Madrid, 1986.

TUSELL, Javier: Historia de la Democracia Cristiana en España, 2 vols., Madrid, 1986.

TUSELL, Javier: «La oposición al régimen franquista», en Historia General de España y América, vol. XIX-2, Madrid, 1987.

TUSELL, J., y QUEIPO DE LLANO, G.: Los intelectuales y la República, Madrid, 1990.

TUSELL, Javier, CALVO, José: Giménez Fernández, precursor de la democracia española, Sevilla, 1990.

TUSELL, Javier: Antonio Maura. Una biografía política, Madrid, 1994.

TUSELL GÓMEZ, Javier, MONTERO GARCÍA, Feliciano; MARÍN ARCE José María (coords.): Las derechas en la España contemporánea, Madrid, 1997.

TUSELL, J.; PORTERO, F.: Antonio Cánovas del Castillo y el sistema político de la Restauración, Madrid, 1998.

VELARDE FUERTES, J.: «La Escuela de Salamanca y José Larraz», en La Ilustración liberal 11, (2002).

UCELAY DA-CAL, E.: El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España, Barcelona, 2003.

URIGUEN, Begoña: Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo, Madrid, 1986.

VALERA ORTEGA, José: Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900), Madrid, 1977.

VALERA SUANZES, Joaquín: La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz), Madrid, 1983.

VALERA-SUANZES, J.: Política y Constitución en España (1808-1978), Madrid, 2007.

VARELA SUANZES, Joaquín: «La monarquía imposible: la Constitución de Cádiz durante el Trienio», en Anuario de Historia del Derecho Español LXVI (1996).

VÁZQUEZ ROMERO, José Manuel: Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España, Madrid, 1997.

VIERHAUS, Rudolf: Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea, Madrid, 1996.

VIGIL VÁZQUEZ, Manuel: El drama de la Acción Católica y el «nacionalcatolicismo», Barcelona, 1990.

VILANOVA, Evangelista: Historia de la Teología Cristiana, 3 vols., Barcelona, 1987-1992.

VILCHES GARCÍA, Jorge: Emilio Castelar, la patria y la república, Madrid 2001[1].

VILCHES GARCÍA, Jorge: Progreso y libertad. El partido progresista en la revolución liberal española, Madrid, 2001[2].

VILCHES GARCÍA, Jorge: Antonio Cánovas del Castillo. La revolución liberal española. Antología política, Salamanca, 2002.

VILCHES GARCÍA, Jorge: Liberales de 1808, Madrid, 2008.

ZANOTTO, Paolo: «La tradición cristiana en las raíces histórico-doctrinales del ‘austro-libertarismo anarcocapitalista’, en La Ilustración liberal 12 (2002).

YLLÁN, Esperanza:»Cánovas y los orígenes ideológicos de la Restauración», en Revista Internacional de Sociología 3, (1985).

YLLÁN, Esperanza, y JOVER ZAMORA, J.M.: Cánovas del Castillo, entre la historia y la política, Madrid, 1985.

«Una sesgada visión del de la historia reciente de España tiende a interpretarla como un enfrentamiento entre liberales, modernizadores, y católicos, reaccionarios. [...] Esta visión no es acertada. Desde el catolicismo militante, explícito y convencido de los autores de la Constitución de Cádiz, hasta, por ejemplo, Canalejas o el grupo Tácito la inmensa mayoría de políticos liberales fueron católicos, y no encontraron ninguna razón teológica que les hiciera pensar en una contradicción entre su fe y la sociedad liberal. Quienes iniciaron la construcción de la monarquía constitucional fueron católicos y liberales en su gran mayoría. Aún más: entre quienes defendieron una separación amistosa de la Iglesia y el Estado, o la libertad de la conciencia, había significados liberales. [...] Pero el catolicismo aportó un elemento importante al liberalismo: su dimensión social, su preocupación por las consecuencias negativas del capitalismo desregulado» (del *Prólogo*) .

ISBN DIGITAL: 978-84-9920-772-8

EE
ENCUENTRO
HISTORIA